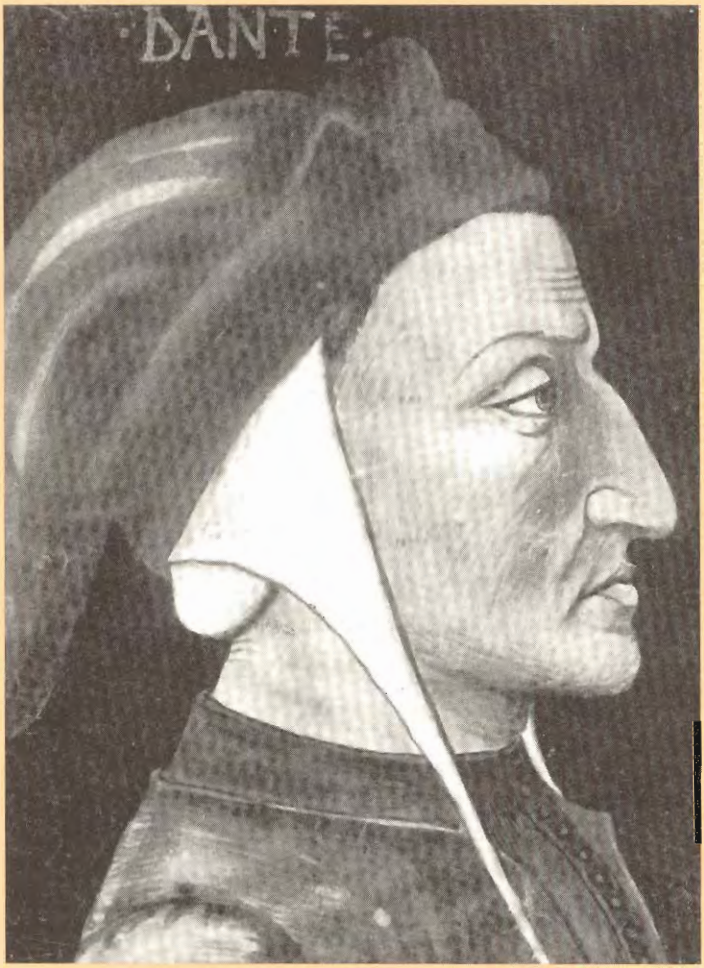
DANTE Y EL ISLAM

El pensamiento musulmán en la Europa del siglo XIV



R.H. Shamsuddín Elía

INSTITUTO ARGENTINO DE CULTURA ISLÁMICA

R.H. Shamsuddín Elía

DANTE Y EL ISLAM

El pensamiento musulmán en la Europa del siglo XIV

«Cuando la obra del Sr. Asín sea estudiada con más simpatía que hasta ahora lo ha sido, es de esperar que sea aceptada su conclusión de que Dante, absorbido por su gran proyecto de delinear el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, no podía haber desdeñado el empleo de los materiales que el Islam le ofrecía, materiales que pudieron estar a disposición por diversos medios. A mi juicio, es nuestro moderno alejamiento de la cultura del mundo islámico la causa de que el libro del Sr. Asín haya sido recibido con tanta hostilidad» (*)

Sir Thomas W. Arnold

(*) Cfr. Alpha: **El Dante y el Islam**, matutino La Nación, Buenos Aires, domingo 11 de septiembre de 1921, 2ª Secc., pág. 3, en ocasión de conmemorarse el seiscientos aniversario de la muerte de Dante Alighieri.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

© Ediciones Mezquita At-Tauhid, octubre 1998.
San Nicolás 674 - (1407) Buenos Aires - Argentina
Edición patrocinada por la Unión de Mujeres
Musulmanas Argentina (UMMA)

Portada: Retrato de Dante Alighieri de mediados del siglo XV. Biblioteca Riccardiana, Florencia.

I.S.B.N. 950-99433-3-9

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Se permite la reproducción de partes o la totalidad de esta obra citando la fuente.

INTRODUCCION

Si por parte de mi apreciado amigo Ricardo Horacio Shamsuddín Elía, fue un gesto de estima y distinción el pedirme unas palabras de introducción, no creo que haya hecho una buena elección y, a la vez, ha sido una gran audacia de mi parte el haber aceptado escribirlas.

No soy ni especialista ni siquiera buen conocedor ni del Islam y su doctrina, ni tampoco de literatura. En este sentido, Shamsuddín Elía prefirió, evidentemente, a un lector ávido, a una persona curiosa por el mundo y por la cultura, a la que el paso del tiempo ha incentivado antes que acallado el interés por aprender, al ir descubriendo cada vez más, cuán grandes abismos de ignorancia va acumulando uno a lo largo de la vida. Y por ello, este *Dante y el Islam*, tema que había despertado mi interés desde hace muchas décadas, aunque no me hubiera sumergido en él, vino a insertarse de maravilla.

Tomando como punto de partida el famoso «viaje nocturno de Mahoma», como parámetro inicial de la obra y de la problemática, tanto de la *Divina Comedia* como de los antecedentes cristianos, musulmanes y judíos que hacen de puente entre una y otra, hay, a mi juicio, un punto fundamental, religioso, que debe recordarse siempre. Según las tradiciones recogidas en vida del Profeta del Islam, pero recopiladas hasta mucho tiempo después, fue en este viaje producido hacia 619-620, que se inició en La Meca y prosiguió en Jerusalén, donde (en recuerdo suyo fue levantado el Domo de la Roca en 691) Mahoma se encontró con los que lo habían precedido: Jesús —se lo describe—, San Juan Bautista, Abraham y Adán. Fue, igualmente, en ese viaje que Dios le indicó a Mahoma —siempre según la tradición— que debía rezarse cincuenta oraciones diarias y ayunar sesenta días al año, y que Moisés le señaló que eran obligaciones de difícil cumplimiento para el pueblo, por lo que Mahoma fue rogando y obteniendo sucesivas quitas hasta llegar a las cinco oraciones diarias y los treinta días de ayuno del mes de Ramadán.

Hay así, en este viaje (*isra'*) y ascensión (*miraÿ*), varios datos elementales y fundamentales: la santidad de la «mezquita lejana» y de la Ciudad Santa o *Al-Quds* (prístina alquibla del Islam hasta 624) en que se encuentra, en primer término; el carácter ecuménico, digamos así, de sus encuentros, dato revelador del carácter abierto y del fondo común de la religión semita monoteísta, de la fe de Abraham, en segundo, y la relación directa con las oraciones y abstinencias musulmanas en tercero. Análisis, estudio, alargamiento, embellecimiento en torno a aquel «viaje nocturno», según dice escuetamente el Corán (17:1), hacen de él un hito fundamental en la tradición religiosa de la humanidad.

Por otra parte, y por obra de multitud de recopiladores, filósofos, místi-

cos, teólogos y literatos, el relato embellecido de este viaje-ascensión pasó a formar parte también fundamental de la literatura del mundo mediterráneo. Es a esta vertiente, más humana, y de análisis menos compleo, religiosamente hablando, que se ha volcado el esfuerzo y el entusiasmo del autor de este breve ensayo. No es para menos, porque su inquietud lo lleva a uno a épocas no tan distantes en el tiempo, algo más de mil años a veces, frecuentemente más cercanas para revelar con pasión momentos y épocas apasionantes en que la Edad Media, tan injustamente condenada y tan mal conocida, muestra sus mejores y más brillantes luces.

Al leer las páginas va revelándose la riqueza intelectual, sin igual, de la corte de Alfonso X el Sabio (1252-1284), rey, como su padre «de las tres religiones», en un momento de esplendor de la Castilla medieval, de aquella Castilla múltiple, abierta y tolerante que protagonizó un «Siglo de Oro», al igual que en su corte Federico II (1212-1250) transformaba su capital, Palermo, en un centro de cultura que hacía mucho no conocía el Occidente del Mediterráneo. En aquellas dos cortes, por primera vez, la Cristiandad de Europa occidental pudo compararse en un plano de igualdad con la civilización bizantina de la oriental. Si esto queda muy claro en *Dante y el Islam*, no lo es menos que engrandece la figura del autor de la *Divina Comedia* al mostrarlo docto y abierto a la riqueza intelectual que se ofrecía en aquellos tiempos a los hombres de inquietudes. Sin el menor obstáculo, multiplicadas por las traducciones y casi como si las comunicaciones hubieran sido fáciles, las obras de cristianos, judíos y musulmanes circulaban, se leían, se discutían, se comentaban y, sobre todo, se comprendían.

En este ensayo queda bien en evidencia la tolerancia intelectual de esa época que fue, en verdad, un prerrenacimiento no manchado por las muchas fallas que tuvo el que le siguió, un siglo más tarde. Incluso, —y por decir algo que se le quedó a Elía en la computadora—, fue en la gran Sicilia plural donde el latín vulgar dejó de ser tal y se inició su transformación en el italiano, llevado y utilizado por hombres cultos de Toscana que lo desarrollaron a partir, justamente, del mismo Dante.

Dante y el Islam nos abre a los ignorantes un mundo de erudición riquísimo, lleno de hallazgos felices y de nombres ilustres. Al ignorante que osa escribir esta presentación, su lectura lo ha entusiasmado y que ello haga perdonable —junto a la amistad— el haber cedido preparar esta introducción para un tema que está mucho más allá de sus capacidades.

Narciso Binayán Carmona*

*Narciso Binayán Carmona (Buenos Aires, 1928), historiador por vieja tradición familiar, y genealogista, de ascendencia armenia y criolla (argentina y chilena), ha sido redactor y corresponsal del diario La Nación de Buenos Aires (1960-1991), y continúa como colaborador permanente. Actualmente tiene a su cargo la columna «Hipótesis de conflicto», que aparece los lunes. Es autor de las obras «Entre el pasado y el futuro: Los Armenios en la Argentina» (Buenos Aires, 1996), e «Historia genealógica argentina» (de próxima aparición). Singular viajero-investigador, ha visitado hasta el momento 95 países.

En el Nombre de Dios,
Graciabilísimo, Misericordiosísimo

PREAMBULO

En la iglesia San María Novella ("la Nueva") de Florencia—construida entre 1279 y 1357 en la margen septentrional del Arno—, en la Capilla de los Españoles, existe un fresco célebre que se llama «El Triunfo de Santo Tomás» (**1**). Este templo, de la que esta capilla fuera antigua sala capitular, era el asiento del cuartel general de los dominicos (**2**). Resulta, pues, de todo punto natural, que en este solemne lugar, que era su capital, los Hermanos celebrasen al gran doctor gloria de su orden y sabio de la Cristiandad, santo Tomás de Aquino (**3**).

En la porción superior del fresco, por encima de los mortales y del mundo virginal de las ideas, el Santo de la Escuela, reina en pleno cielo, vestido con los hábitos dominicos y apoltronado en el sitial de roble, desde el que continúa impartiendo su enseñanza eterna. Macizo y doctoral, con su *Suma* apoyada sobre las rodillas, los rayos que parten de su cabeza iluminan la familia de las Ciencias que distribuyen sus enseñanzas sobre el orbe, y fulminan por el contrario, un trío de personajes sometidos a sus pies. Uno de estos subyugados, es el filósofo griego Epicuro (**4**), padre del materialismo, según el concepto clásico. Los otros dos llevan turbantes culminando un atavío de magos: son Averroes (**5**) y Avicena (**6**), los filósofos musulmanes. En pocas palabras, ¡un monumento de ingratitud! La escuela dominica lo debe todo a los musulmanes, sin los cuales jamás hubiera conocido a Aristóteles. El impetuoso movimiento intelectual producido en el siglo XII y que se traduce en la fundación de las Universidades en Europa, resulta de la ola de conocimientos aportados por los maestros de al-Andalus (la España islámica), especialmente por el zaragozano Avempace (**7**) y el cordobés Averroes, los que con los libros del Estagirita, abrían a la Edad Media cristiana el tesoro de la experiencia helénica. Para los estudiantes y profesores de París, Montpellier, Bolonia y Padua, nada en el universo igualaba la gloria de Avicena y Averroes. En su duelo contra el Islam, no quedó a la Iglesia otro recurso que el de sustraerle las armas; de allí el extraordinario impulso que se apodera de las inteligencias, el remozamiento energético que admiramos en la finalización de la Alta Edad Media, el deslumbrante resurgimiento del que atestiguan los nombres de un Alejandro de Hales (**8**), de un San Buenaventura (**9**), de un San Alberto Magno (**10**) y de un Santo Tomás. Por eso dice muy bien el escritor andaluz Antonio Gala (Córdoba, 1936): *«Andalucía recobra con los Arabes su perfume oriental, lo que ella había tenido con Tartessos, con Fenicia y con Cartago. Es ese encuentro de segundo grado lo*

que fructifica, redondea e insemina. Y lo que hace posible que en el Extremo Occidente se dé, sin la menor sorpresa, la bienvenida a Hipócrates, a Euclides, a Tolomeo, a Galeno; que Santo Tomás conozca a Aristóteles a través de Averroes; que se abra aquí el camino de la ciencia europea, que brota del contacto permanente entre el cristianismo y nuestro Islam; que tiemblen aquí las primeras luces del renacimiento cuyo mediodía no se alcanza hasta dos siglos después».

El escolasticismo se popularizó, se estudiaron los escritos de la Iglesia, se analizaron las doctrinas teológicas y las prácticas religiosas y se discutieron las cuestiones problemáticas de la tradición cristiana. El siglo XII, por tanto, dio paso a una época dorada de la filosofía en Occidente. El gran proyecto de la filosofía altomedieval pretendía alcanzar una síntesis de todo el conocimiento y experiencia tanto humano como divino.

La islamóloga portorriqueña Luce López-Baralt nos sintetiza el fenómeno del transvasamiento del conocimiento musulmán a los foros universitarios de Occidente: «*Europa atravesó un período de intenso contacto intelectual con el Islam después del fracaso de las Cruzadas. La espiritualidad europea cambia de táctica política y se lanza entonces, por usar las palabras de José Muñoz Sendino, al "nuevo intento de conquistar el Islam a base de conocerlo". Pero esta inteligente labor evangelizadora, que impulsa en buena medida las traducciones en masa de los libros de religión y sabiduría musulmana y la fundación de enclaves en tierra de sarracenos para aprender mejor el árabe, tiene un resultado secundario, probablemente inesperado: la "islamización" de Europa. (Dicho claro está en un sentido muy amplio). La intelligentsia cristiana europea —aún la más militante— no se puede sustraer a la poderosa influencia intelectual del Islam, que admira en más de un sentido*» (Luce López-Baralt: **San Juan de la Cruz y el Islam**, Hiperión, Madrid, 1985, pág. 13).

Asín Palacios analiza la problemática de manera coincidente: «*Los repetidos fracasos de las cruzadas para aniquilar el Islam trajeron, como secuela y reacción, la idea de la pacífica conquista de las almas por la predicación y la catequesis. Desde el siglo XIII, un nuevo lazo de comunicación espiritual se anuda con el Islam, mediante las misiones de los frailes franciscanos y dominicos que, para llevar a feliz término sus anhelos de conversión, tienen que emprender el estudio profundo de la lengua y de la literatura religiosa de sus catecúmenos y residir en medio de ellos durante largos años*» (Miguel Asín Palacios: **La escatología musulmana en la Divina Comedia,** seguida de **Historia y crítica de una polémica**, Hiperión, Madrid, 1984, pág. 362).

LA VIDA DE DANTE

Dante nació en Florencia, la ciudad del Lirio Rojo, en la segunda quincena del mes de mayo de 1265, en una humilde mansión de la plaza de San Martín obispo. Pertenecía a una familia de la pequeña nobleza, venida a menos, que pretendía descender de las legiones de César. Su madre murió cuando todavía era un niño, y su padre al cumplir los 18 años.

Beatriz y Nizam

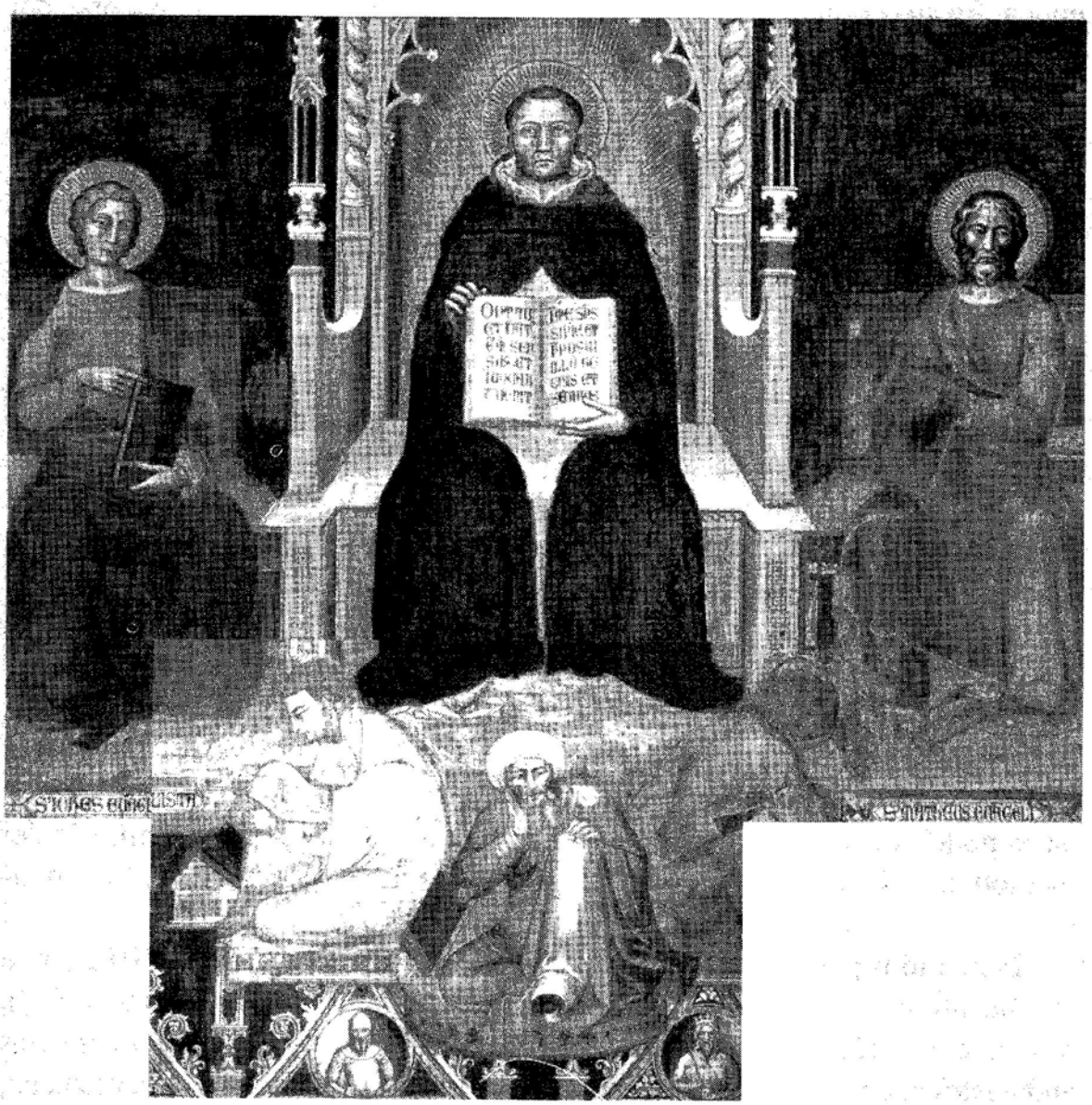
El único acontecimiento que se conoce de estos primeros años, es el encuentro del pequeño Dante (sabido es que este prenombre es la abreviatura familiar de Durante) con la pequeña Bice o Beatriz. Eran, por aquel entonces, dos criaturas: él, próximo a los diez; ella, que acababa de cumplir los nueve. Fue en una fiesta infantil, en un primaveral atardecer, el primero de mayo del año 1274. Beatriz se convirtió en la mujer a quien Dante amó platónicamente y que exaltó como símbolo supremo de la gracia divina, primero en la *Vida nueva* y, más tarde, en su obra maestra, la *Divina Comedia*. Gracias a los datos que aporta Giovanni Bocaccio en su biografía del poeta (**Vida de Dante**, Alianza, Madrid, 1993, pág. 45 y ss.) se ha podido identificar a Beatriz con la dama florentina Bice (diminutivo hipocorístico de Beatrice), hija del prominente burgués Folco Portinari (aunque jamás Dante la haya designado sino ceremoniosamente y por todo su nombre: Beatrice), casada con el banquero Simone dei Bardi, que murió el 8 de junio de 1290, con apenas 24 años. Dante sólo la vio en tres ocasiones y nunca habló con ella, pero eso fue suficiente para que se convirtiera en la musa inspiradora de casi toda su obra. A partir de esa muerte Dante experimentará una profunda inclinación hacia la filosofía que él mismo explica así: *«Como suele acontecer al hombre que va buscando plata que, sin pretenderlo, topa algunas veces con oro..., así yo, que buscaba mi consolación, encontré, además de remedio a mis lágrimas, palabras de hombres, de ciencias y de libros, con cuya consideración juzgaba en verdad que la filosofía, que era la dama de estos autores, de estas ciencias y de estos libros, era una cosa muy grande. Y me la imaginaba como una bella dama, y no podía imaginármela más que haciendo misericordia, por lo cual tan espontáneamente la contemplaba mi sentido de la verdad, que a duras penas podía apartarlo de ella. Y con esta imaginación comencé a andar hacia allá donde ella aparecía en toda su verdad, es decir, en las escuelas de los religiosos y en las disputas de los consagrados a la filosofía; de tal manera, que en el breve espacio de unos treinta meses comencé a experimentar su dulzura tan intensa-*

mente que su amor ahuyentaba y destruía en mí cualquier otro pensamiento» (El Convivio: II, XII).

Y aquí es donde encontramos el primer paralelismo de Dante con Ibn al-Arabi de Murcia (**11**), muerto en Damasco cincuenta años antes: el amor espiritual, puro e inocente, llamado en árabe *al-hubb al-'udhrí* (**12**). Este gnóstico musulmán al llegar a la santa ciudad de La Meca en 598/1202 quedó prendado de la belleza y sabiduría de una joven persa llamada Nizam ("Armonía"), la hija del imam Abu Suÿa Zahir Ibn Rostem al-Isfahaní, que le producirá la inspiración para escribir años más tarde el poema místico *Tarÿumán al-ashwâq* ("El Intérprete de los deseos ardientes"). Esta obra fue traducida por Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), especialista británico en lengua persa, profesor de Cambridge en literatura y mística islámicas (cfr. **The Tarjumân al-ashwaq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddîn ibn al-'Arabî**, editado y traducido por Reynold A. Nicholson, Oriental Translation Fund, New Series, Londres, 1911; véase también *Kitab Dhakhâ'ir al-a'lâq, Sharh tarjumân al-ashwâq*, Beirut, 1312 H.).

El islamólogo francés especializado en sufismo y shiísmo Henry Corbin (1903-1978), dice sobre el particular: *«Ibn Arabi se vio obligado a escribir él mismo un largo comentario a su Diwan para mostrar que la imaginería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, "a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentes de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas". Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercrítica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de percepción teofánica, tan característico de la conciencia de los "Fieles de amor" que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría... Cuando Ibn Arabi explica una referencia a la joven Nezâm, según sus propios términos, como alusión a "una Sabiduría (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó visiblemente al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento"»* (Henry Corbin: **La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi**, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, pág. 166).

La islamóloga francesa Claude Addas en su biografía del sabio andalusí, coincide plenamente: *"Consuelo", "Fuente de sol", éstos son algunos de los nombres que el Sheij al-Akbar da a la que fue para él lo que Beatriz para Dante»* (Claude Addas: **Ibn Arabí o la búsqueda del azufre rojo**, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, pág. 215).



Fresco «El triunfo de santo Tomás de Aquino» en la Capilla de los Españoles de la iglesia Santa María Novella de Florencia, pintado por Andrea da Firenze. Ver nota 1.

Il dolce stil nuovo

Se sabe muy poco acerca de la educación de Dante, aunque sus libros reflejan una vasta erudición que comprendía casi todo el conocimiento de su época. En sus comienzos ejercieron una gran influencia sobre él las obras del filósofo y retórico Brunetto Latini, que aparece, por otro lado, como personaje destacado en la *Divina Comedia.*

Hacia 1285, Dante se encontraba en Bolonia, y se supone que estudió en la universidad de esa ciudad.

La primera obra literaria de Dante fue la *Vita Nuova* ("Vida Nueva"), escrita muy poco después de la muerte de Beatriz, entre 1292 y 1294. Se compone de poemas en forma de soneto y de *canzone*, entre los que se intercalan textos en prosa. En ella se narran acontecimientos relacionados con el amor del poeta hacia Beatriz, como el sueño en el que Dante la ve muerta, la muerte real de la joven y la decisión del enamorado que, desesperado, decide escribir una obra literaria dedicada a ella, como postrer monumento a su amor.

A partir de la *Vita Nuova*, el joven poeta florentino se muestra ya fuertemente impregnado de influencias árabes y orientales. Así, echa mano del calendario árabe y del sirio para establecer que la fecha y la hora de la muerte de su amada Beatriz corresponden al número nueve, que es el de la perfección (Dante: **La vida nueva**, Alianza, Madrid, 1997, XXIX, 1, págs. 70-71).

Se verificaba por aquel entonces en Italia un notable proceso; era la aurora de un verdadero renacimiento literario, cuyos primeros impulsos fueron dados en Francia y Alemania. Desde hacía dos siglos existía una literatura francesa, hasta podría decirse una doble literatura: la del norte, en lengua de oil, y la del mediodía, en lengua de oc. Esta última era calificada de escuela de los trovadores.

Penetrados por influencias islámicas que se remontan al siglo VIII cuando los musulmanes dominaron brevemente en el Languedoc ("la lengua de oc"), el país que sería luego baluarte de los cátaros, y la imitación de los poetas andalusíes que les aportaron formas poéticas nuevas como el zéjel y la moaxaja, relacionados con la música, estos trovadores, como Guillermo IX (1071-1126) y Marcabrun (floreció hacia 1130-1148), que frecuentaban las pequeñas cortes ya harto refinadas de Provenza y Toulouse y los castillos de Aquitania, habían creado un lirismo extremadamente novedoso, las formas de una poesía popular y experta (véase A.R. Nykl: **Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours**, J.A. Frust, Baltimore, 1946). Fue esta misma poesía provenzal la que pasó primeramente a Sicilia, a la corte de Federico II (**13**), y luego a otras pequeñas cortes gibelinas, yendo finalmente a aclimatarse a fines del siglo XIII a algunos centros intelectuales de la Toscana y la

Emilia. «*Dante dice además, en su escrito De vulgari eloquentia, que todo lo que los italianos produjeron en verso se llamaba siciliano, y Petrarca asegura que la rima había pasado de Sicilia a Italia*» (Adolf Friedrich von Schack: **Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia**, Hiperión, Madrid, 1988, pág. 306).

Parafraseando la famosa obra **Storia dei Musulmani di Sicilia** (3 vols., Le Monnier, Florencia, 1854-1868, III, págs. 589-711 y 888-890; reimpresa en Catania, 1933-1939) del islamólogo italiano Michele Amari (1806-1882), dice Asín Palacios: «*En la misma corte de Federico nació la escuela poética siciliana, la primera que usó la lengua vulgar y de la que arranca la tradición de la literatura nacional de Italia. Imitando la moda de las brillantes cortes musulmanas de España, Federico se rodeó de poetas árabes, espléndidamente pagados, que en su propia lengua arábiga cantasen el elogio de las empresas imperiales y deleitasen su espíritu con amorosas rimas. Y es un hecho bien sugestivo para la historia del contagio de ambas literaturas, cristiana e islámica, la convivencia de estos trovadores árabes con otros trovadores cristianos que en la lengua vulgar naciente trataban de emular la habilidad artística de sus colegas infieles. Aunque sólo se admita el contagio externo de la moda, sin influjo interno alguno en la técnica de los trovadores sicilianos, bastaría este hecho como síntoma de otras imitaciones literarias. Si bien este foco de cultura islámica, fomentado por la dinastía normanda de Sicilia, debió influir notablemente en la difusión de la letras y ciencia árabes por la Europa cristiana, su importancia palidece y hasta se eclipsa, al compararlo con el más brillante foco encendido en la España medieval, la cual nos ofrece los mismos fenómenos que Sicilia, pero con intensidad y extensión incomparables, y desde una fecha mucho más remota, a partir del siglo VIII de nuestra era, o sea, tres siglos antes de que los normandos arribasen a Sicilia. El país de Europa cristiana que primero entró en contacto íntimo con el Islam, fue nuestra patria. Durante un larguísimo lapso de cinco siglos, desde el VIII al XIII en que el poeta florentino viene al mundo, las dos poblaciones cristiana y mahometana habían convivido en la guerra y en la paz*» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 364-365).

Un contemporáneo de Federico y uno de los más célebres Minnesänger (trovadores) alemanes, Wolfram von Eschenbach (1165-1220), en su historia épica *Willehalm*, describe a los musulmanes que luchan contra los cruzados con admiración y reconocimiento (cfr. Pierre Ponsoye: **El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenbach**, Olañeta, Palma de Mallorca, 1998).

La *Vita nuova* muestra claramente la influencia de la poesía amorosa trovadoresca de la Provenza francesa, en la que el amor se torna conocimiento

filosófico, y supone el punto culminante del *dolce stil nuovo* ("dulce estilo nuevo"), nombre que recibe la poesía escrita en la lengua vernácula en la Florencia de aquellos años.

La *Vita Nuova* consigue superar la tradición provenzal, pues describe los sentimientos amorosos del poeta de una manera sublime e idealista, pero insinúa una elevada espiritualidad muy próxima al misticismo. Vale la pena mencionar que el teólogo hispanomusulmán Ibn Hazm (994-1064) llame a la alegría de la unión amorosa «la vida renovada» (*al-haiá al-muÿaddada*) en su exquisita obra «El collar de la paloma» (*Tawq al-hamama*) —véase Ibn Hazm de Córdoba: **El collar de la paloma**, Alianza, Madrid, 1979, pág. 181—, y que a propósito de tal definición, el islamólogo italiano Francesco Gabrieli (Roma, 1904) comenta que, *«por sus vicisitudes exteriores, y sobre todo, por el íntimo natural austero, la pasión política y religiosa y el culto del ideal, la vida de Ibn Hazm recuerda, guardadas debidamente las proporciones, la del Dante».*

Política, exilio y poesía

Durante las luchas políticas que tuvieron lugar en la Italia de esos años, se unió en un principio al bando de los güelfos, opuestos a los gibelinos (**14**). El propio Dante tomó parte en el asedio de Poggio S. Cecilia (1286-1287) y se integró con sus veinticuatro años a la caballería comunal florentina que combatió en la batalla de Campaldino (1289), dirigida por los nobles franceses Amerigo da Narbona (Gérard de Narbonne) y Guillaume de Durfort (muerto en la porfía), en la que los güelfos de Florencia derrotaron a los gibelinos de Pisa y Arezzo. Ese año también participó de la expedición que arrebató a los pisanos el castillo de Caprona. Por esa misma época se casó con Gemma di Manetto Donati, miembro de una destacada familia güelfa florentina, que le dio tres hijos. Durante los cinco años siguientes, Dante participó activamente en la vida política de Florencia.

En 1300 fue elegido como uno de los seis magistrados de Florencia, cargo en el que se mantuvo sólo dos meses. Durante su mandato se profundizó la rivalidad existente entre las dos facciones del partido güelfo florentino, los llamados negros, que veían en el Papa Bonifacio VIII un interesante aliado contra el poder imperial, y los blancos, que pretendían mantenerse independientes tanto del Papa como del emperador del Sacro Imperio. Con el fin de mantener la paz en la vida política florentina, se decidió desterrar a los jefes de las dos facciones enfrentadas. En 1302, mientras Dante, que era blanco, estaba ausente en misión diplomática ante el Papa, los cabecillas de los güelfos negros regresaron a Florencia y se apoderaron del gobierno de la ciudad. Dante fue exiliado de por vida, y sus últimos veinte años —de fama creciente—

estuvo condenado, como él dijo, «al exilio y la pobreza».

El exilio de Dante transcurrirá por diversas ciudades del centro y norte de Italia: Roma, Siena, Verona, Forli, Bolonia, Luni (cerca de Carrara, en el límite de Toscana y Liguria)... Durante este período de tiempo, sus ideas políticas sufrieron una considerable mutación, y abrazó la causa de los gibelinos, que deseaban la unificación de Europa bajo el gobierno de un emperador culto y competente. La rivalidad entre güelfos y gibelinos se hizo parte inseparable de la vida de Florencia. Dante no se olvidará de la traición papal en favor de los güelfos negros. No será ninguna casualidad que en la Divina Comedia, el papa Bonifacio VIII (1235-1303) esté condenado en el octavo círculo del Infierno (Infierno XIX, 53). El cronista florentino Giovanni Villani (1275-1348) habla de un inverosímil viaje de Dante a París entre 1307 y 1309, del cual se hicieron eco tantos biógrafos y dantófilos, pues no existe ninguna prueba fehaciente de que Dante haya salido alguna vez de Italia.

Las analogías en «El convivio»

Durante los primeros años del largo exilio, el poeta escribió dos importantes trabajos en latín. El primero de ellos, *De vulgari eloquentia* ("Sobre la lengua vulgar"), escrito en 1304-1305, es una encendida defensa del italiano como lengua apropiada para la literatura.

El segundo de ellos, el inconcluso *Il convivio* ("El convite", también traducido como "El convivio" o "El banquete"), redactado entre 1304-1307, lo concibió como una recopilación, en 15 volúmenes, del conocimiento de la época. El primero de los tratados sería un volumen introductorio, mientras que los 14 restantes incluirían otros tantos comentarios en forma de poema. Sólo logró completar los 4 primeros tratados.

En esta obra Dante cita con profusión la obra de sabios islámicos demostrando un conocimiento profundo del pensamiento musulmán en las más variadas disciplinas. Veamos algunos ejemplos:

1. *«Y la tercera semejanza es el inducir la perfección en las cosas dispuestas. En la cual inducción, en cuanto a la primera perfección, esto es, de la generación substancial, están concordes todos los filósofos en que su causa son los cielos; aunque lo expliquen diversamente; quiénes por los motores, como Platón, Avicena y Algacel...»* (Dante: **El convivio**, Austral, Buenos Aires, 1948, II, XIII, pág. 67).

2. *«El cielo de Mercurio se puede comparar a la Dialéctica por dos propiedades: porque Mercurio es la estrella más pequeña del cielo; porque la cantidad de su diámetro no es más que de doscientas treinta y dos millas, según expone Alfragano* (**15**)*, que dice ser aquél una vigésimoctava parte del diámetro de la*

Tierra, el cual tiene seis mil quinientas millas» (O. cit., II, XIII, pág. 68).
3. *«La otra es que Marte seca y enciende las cosas; porque su color es semejante al del fuego, y por eso aparece de color de fuego, cuándo más, cuándo menos, según el espesor y raridad de los vapores que le siguen, los cuales se encienden muchas veces por sí mismos, tal como está determinado en el libro primero de la Meteora. Y por eso dice Albumassar* (**16**) *que el encendimiento de tales vapores significa muertes de reyes y transmutación de reinos; porque son efectos del señorío de Marte»* (O. cit., II, XIII, pág. 70).
4. *«Y puede ser que el cielo en esa parte sea más espeso, y de ahí que retenga y muestre luz tal; y esta opinión parecen tener, con Aristóteles, Avicena y Tolomeo»* (O. cit., II, XIV, pág. 73).
5. *«Por lo cual, dado que todo efecto conserve algo de la naturaleza de su causa, como dice Alpetragio* (**17**) *cuando afirma que lo es causado por cuerpo circular tiene en algún modo esencia circular...»* (O. cit., III, II, pág. 84).
6. *«Mas como quiera que aquí se ha hecho mención de luz y de esplendor, para su perfecta comprensión mostraré la diferencia entre estos vocablos, según el sentir de Avicena...»* (O. cit., III, XIV, pág. 119).
7. *«¿Y quién no está aun agradecido de corazón a Alejandro por sus reales beneficios? ¿Quién no tiene al buen rey de Castilla o a Saladino* (**18**), *o al buen marqués de Monferrato, o al buen conde de Tolosa, o a Beltrán del Bornio, o a Galeazo de Montefeltro, cuando se hace mención de sus misiones? Ciertamente que sólo los que harían de grado; más aún, aquellos que antes morirán que hacer tal, tiénenle amor en su memoria»* (O. cit., IV, XI, págs. 162-163).
8. *«En verdad, diferentes filósofos hablaron diversamente de la diferencia de nuestras almas; que Avicena y Algacel opinaban que en sí mismas y por su principio eran nobles y viles»* (O. cit., IV, XXI, pág. 186).

Esta es una característica remarcada por Asín Palacios: *«En sus obras menores en prosa, especialmente en su Convito, Dante cita a menudo los nombres de los astrónomos árabes Albumassar, Alfergani y Alpetragio, y de los grandes filósofos Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes. No deja tampoco de aprovechar las teorías de estos sabios, citando y aun sin citar a sus autores. Así lo ha demostrado Paget Toynbee* (**19**) *respecto de algunos pasajes del Convito y de la Vita Nuova, inspirados en la astronomía de Alfergani o en las ideas de Averroes* —véase Paraíso IX, 118—» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 395-396).

Una esperanza frustrada

Los anhelos políticos de Dante se vieron espoleados con la llegada a Italia de Enrique VII de Luxemburgo (1270-1313), rey de Alemania y cabeza del Sacro Imperio Romano Germánico. Las intenciones del emperador consistían

en unificar Italia bajo su soberanía, tanto en la teoría como en la práctica. En medio de una febril actividad política, Dante escribió a numerosos príncipes y líderes políticos italianos, urgiéndoles a dar la bienvenida al emperador y apoyarlo en sus deseos de unificar la Península Itálica, pues era la mejor manera de terminar con las luchas entre las distintas ciudades y en el interior de éstas. En 1313, la muerte de Enrique VII en Siena, acabó con las esperanzas políticas del poeta. El tratado *De Monarchia* (1310), escrito en latín probablemente durante la estancia del emperador en Italia, constituye una exposición detallada de las ideas políticas de Dante, entre las cuales se encuentran la necesidad de la existencia de un Sacro Imperio Romano y la separación total de Iglesia y Estado, esta última idea recién sería llevada a la práctica por la Revolución Francesa 480 años después.

En 1316 la ciudad de Florencia ofreció a Dante la posibilidad de regresar, pero las condiciones que puso para ello eran las mismas que solían imponerse a los criminales perdonados por las autoridades de la ciudad. El poeta rechazó el ofrecimiento, argumentando que jamás regresaría a menos que le fuesen restituidos por completo su dignidad y su honor. Siguió, por tanto, viviendo en el exilio, y desde 1318 residió en Ravena, donde murió el 14 de septiembre de 1321, luego de regresar de un viaje a Venecia, donde parece que contrajo unas fiebres. Fue enterrado en esta ciudad, pero sus restos han sido reclamados durante siglos por los florentinos, que le tenían reservada una sepultura en la iglesia de la Santa Croce. La respuesta de los raveneses no ha variado hasta el presente: *«No supisteis tenerlo vivo, no os lo devolveremos muerto»*.

Entre las obras menores que escribió durante este período de tiempo se encuentran *Quaestio de acqua et terra* ("Disputa sobre el agua y la tierra") y dos églogas también en latín. La primera de las tres obras es un tratado cosmológico que trata sobre un argumento recurrente para los pensadores de ese momento: si la superficie de las aguas es mayor que la de la tierra. Las églogas estaban inspiradas en el modelo desarrollado por el poeta clásico romano Virgilio, a quien Dante consideraba su más importante y duradera inspiración.

La Divina Comedia

El poema fue redactado entre 1306 y 1320 y consta de 14.334 versos distribuidos en cien cantos. Esos cantos se agrupan en tres partes de 33 cada una, correspondiente a las tres regiones de ultratumba imaginadas por el poeta: Infierno, Purgatorio y Paraíso, y completa el número total otro canto que sirve de introducción, a la vez, al poema y a su primera parte (**20**). En cada uno de estos tres mundos Dante se va encontrando con personajes mitológicos, históricos o contemporáneos suyos, que simbolizan cada uno un defecto o virtud,

ya sea en el terreno de la política como en el de la religión. Así, los castigos o las recompensas que reciben por sus obras ilustran un esquema universal de valores morales. Durante su periplo a través del Infierno y el Purgatorio, el guía del poeta es Virgilio (**21**), alabado por Dante como el representante máximo de la razón. Beatriz, a quien Dante consideró siempre tanto la manifestación como el instrumento de la voluntad divina, le guía a través del Paraíso. La razón de este relevo es obvia: el pagano Virgilio no podía entrar en el Paraíso, en cambio Beatriz es el símbolo de la perfección y la pureza del amor *'udhrí.*

La intención de Dante al componer este poema era llegar al mayor número posible de lectores, y por ello lo escribió en italiano, y no en latín. Lo tituló *Commedia* porque tiene un final feliz, en el Paraíso, al que llega al final de su viaje. El poeta puede por fin contemplar a Dios y siente cómo su propia voluntad se funde con la divina. Este adjetivo, *divina,* no apareció en el título hasta la edición de 1555, llevada a cabo por Ludovico Dolce (**22**).

El historiador canadiense contemporáneo John Ralston Saul define con precisión en su *bestseller* la revolución lingüística llevada a cabo por los italianos Dante y Petrarca y el inglés Chaucer y las consecuencias que provocó en las letras occidentales: «*La ruptura del viejo orden lingüístico de Occidente comenzó en el siglo catorce, cuando hombres como Dante, Petrarca y Chaucer crearon notables reflejos sociales imbuyendo su idioma local con el genio de la gran poesía. Intencionalmente pusieron estas lenguas vulgares en oposición con el latín del orden religioso e intelectual oficial. Esta ruptura se convirtió en lo que podría describirse como una epidemia, en los siglos dieciséis y diecisiete, donde primero hubo una dramatización de la realidad encabezada por Shakespeare y Molière, luego la insidiosa informalidad del ensayo, que con Michel de Montaigne y Abraham Cowley comenzó a cuestionar las verdades teóricas de su época... En manos de un viejo soldado manco como Cervantes y un doctor pendenciero como Rabelais, estas sencillas narraciones en prosa crearon modelos enteros de civilización para la imaginación de cada hombre, modelos que reflejaban la realidad y no el retrato oficial del orden mundial*» (John Ralston Saul: **Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente**, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile/Barcelona, 1998, pág. 503).

La Divina Comedia, que constituye un catálogo del pensamiento político, científico y filosófico de su tiempo, puede interpretarse en cuatro niveles: el literal, el alegórico, el moral y el místico. Ciertamente, es una impresionante dramatización de toda la teología cristiana medieval, pero, más allá de esta consideración, el viaje imaginario de Dante puede ser interpretado como una alegoría de la purificación del alma, y de la consecución de la paz bajo la guía de la razón y el amor.

En este contexto, sería oportuno citar una reflexión del erudito alemán

Kurt Leonhardt: *«Indudablemente, puede haber personas que experimenten la experiencia mística, sin sentir necesidad alguna de manifestar a los demás esa vivencia. Por tanto, continuarán siendo desconocidas, ya que lo que sabemos procede de aquellas que la han vivido y han creído además recibir el encargo de desvelarla. Así, por ejemplo, Mahoma, San Pablo, Plotino y todos los demás místicos, entre los que cabe contar también a aquellos que se convirtieron en poetas por necesidades expresivas (San Juan de la Cruz, Angelus Silesius, San Francisco de Asís). Pero también puede darse el caso de poetas que, gracias a un conocimiento perfecto de las obras y de la predicación de los "verdaderos" místicos y a su talento y buen hacer personal, sean capaces de imitar, simular y falsificar experiencias místicas; más aun, de provocárselas a sí mismos y a sus lectores, de crearlas y elaborarlas mediante la fuerza sugestiva del lenguaje. ¿A qué grupo pertenece Dante? ¿En qué grado y medida? ¿Era Dante un místico que utilizaba la poesía como vehículo de comunicación, o un poeta que se servía del poder del lenguaje para provocar la visión mística? He aquí algunas de las preguntas que siguen, por ahora, sin respuesta»* (Kurt Leonhardt: **Dante**, Salvat, Barcelona, 1984, pág. 201).

Trascendencia e inspiración

Ya en el siglo XV, muchas ciudades italianas habían creado agrupaciones de especialistas dedicadas al estudio de la *Divina Comedia.* Durante los siglos que siguieron a la invención de la imprenta, aparecieron más de 400 ediciones distintas sólo en Italia. La epopeya dantesca ha inspirado, además, a numerosos artistas, hasta el punto de que han aparecido ediciones ilustradas por los maestros italianos del renacimiento Sandro Botticelli (1445-1510) y Miguel Angel (1475-1564), por los artistas ingleses John Flaxman (1755-1826) y William Blake (1757-1827), y por el ilustrador francés Gustave Doré (1832-

La epopeya dantesca ha inspirado, además, a numero-
punto de que han aparecido ediciones ilustradas por los
sos artistas, hasta el
por el francés Gustave Doré (1832-
William Blake (1757-1827); y por el ilustrad

ntonio Rossini (1792-1868) y el
on música a algunos fragmentos
86) se inspiró en él para compo-

1883). El compositor italiano Gioacchino A
alemán Robert Schumann (1810-1856) pusie
del poema, y el húngaro Franz Liszt (1811-18
ner una sinfonía en 1857.

más de 25 idiomas. La primera
llena, a principios del siglo XV,
a, en verso, de Andreu Febrer, y
el *Infierno.* Entre las versiones
o Rosell (1871-1872); en verso,
de Cheste (1879) y la del presi-
bién en verso.

La *Divina Comedia* ha sido traducida a
edición en castellano fue la de Enrique de Vi
hoy perdida. De 1429 data una versión catala
en 1555 Pedro Fernández de Villegas tradujo
modernas al castellano destacan la de Cayeta
y muy difundida en su época fue la del conde
dente argentino Bartolomé Mitre (1894), tam

El Islam en la Europa prerrenacentista

El riquísimo florecimiento científico y de pensamiento hispanomusulmán que atrajo a estudiosos orientales, europeos y norteafricanos hacia la Península fundó las bases del Renacimiento al transmitir los principios filosóficos de los griegos reformados y comentados por los musulmanes. Se entiende entonces el orgullo del escritor cordobés al-Saqundí (m. 1231) en su famoso Risala: *«Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en al-Andalus y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos (...) Sus sabios en toda rama de saber son demasiados en número para que puedan contarse y demasiado célebres para que tengan que ser citados».*

Toda la atmósfera de la Baja Edad Media se hallaba saturada del Islam y de Oriente. Durante doscientos años la Cristiandad había sometido a un asalto continuo a los territorios musulmanes. Pero la era de las cruzadas resultó un fracaso estrepitoso. La última gran expedición fue la del rey franco san Luis IX que sucumbió en las playas frente a Túnez el 25 de julio de 1270 debido a una epidemia. Veintiún años después, con la caída de San Juan de Acre (Akka) el 5 de abril de 1291 en manos de los mamelucos, los europeos resignaban su último baluarte en Palestina.

Durante esta larga pugna, los dos mundos habían aprendido a conocerse. Las civilizaciones se habían confundido por medio de sus ejércitos. Así entraron a Europa una cantidad de historias y relatos: la «Leyenda dorada» *(Legendi di sancti vulgari storiado)*, escrita en latín en 1264 por el dominico genovés Santiago de la Vorágine, un tratado hagiográfico en el que la exaltación de las figuras de los santos roza en ocasiones lo fantástico, refleja esos influjos orientales; la historia coránica de los «Siete Durmientes de Efeso» (Sura 18 "La caverna", aleyas 9-26); la Odisea de San Brandán no es sino una versión irlandesa y polar de las aventuras de Simbad el Marino en las *Mil y una noches* (**23**). Por otra parte, la aparición de las novelas y leyendas caballerescas como el «Cantar de Mío Cid» (siglo XIII), el «Libro del caballero Zifar» (1300), el «Amadís de Gaula» (siglo XIV) y el «Quijote» (siglo XVII) tienen un origen igualmente musulmán, basado en la idea shií de la *futuwwat* —hombría de bien—, la *furusiyya* —caballerosidad— y la comunidad de los *ÿavânmardán* —los nobles caballeros— (cfr. Henry Corbin: **El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual**, Ediciones Destino, Barcelona, 1995). Luce López-Baralt en su libro **Huellas del Islam en la literatura española** (Hiperión, Madrid, 1985, pág. 30), afirma que *«las órdenes militares (Calatrava, Santiago, Alcántara) parten del concepto religioso musulmán que une al asceta místico y al guerrero».*

Un contemporáneo de Dante, el escritor y arabista catalán Raimundo Lulio (1235-1315) —que según varios investigadores es muy posible que se haya

encontrado con el poeta florentino en sus viajes por Italia—, es autor del «Libro de la orden de caballería» (Alianza, Madrid, 1986), trabajo fundamentado en parámetros eminentemente musulmanes. También en el siglo XIV tenemos el interesante tratado de equitación del granadino Ibn Hudayl, titulado en árabe *Kitab hilyat al-fursán ua-si'ar al-suÿ'an*, traducido por la profesora María Jesús Viguera Molíns de la Universidad Complutense de Madrid como **Gala de caballeros, blasón de paladines** (Editora Nacional, Madrid, 1975).

Dante y los Fieles de Amor

En este contexto, cabe mencionar la teoría de René Guénon (Blois 1886-El Cairo 1951), el filósofo y gnóstico francés que aceptó el Islam adoptando el nombre de Abdul Uahid ("El servidor del Uno") Iahia, según la cual Dante pertenecía a la Orden de los Caballeros Templarios a través de una organización llamada los *Fedeli d'amore* ("Fieles de amor") que reivindicaba los principios de la tradición y la verdad trascendente (cfr. Henry Corbin: **La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi**, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, págs. 68, 122 y ss.). Guénon revela el esoterismo dantesco citando un pasaje de la Divina Comedia: *«Oh vosotros, que tenéis la mente sana y recta, observad la doctrina que se oculta tras el velo de versos misteriosos»* (Infierno, IX, 61-63) —véase R. Guénon: **El esoterismo de Dante**, Dédalo, Buenos Aires, 1976, pág. 7; **Aperçus sur l'esoterisme chrétien**, Editions Traditionnelles, París, 1977, págs. 41-73—. Sabido es que los templarios en dos siglos de contacto con los musulmanes en Tierra Santa asimilaron diversas prácticas y tradiciones del Islam. Por ejemplo, el blanco y el rojo, conocimiento y amor santo, son dos colores simbólicos del shiísmo. Entre otros los vestían los Buÿíes de Irán (945-1055) y los Fatimíes de Egipto (909-1171), y en Occidente los templarios (1119-1312). Los argumentos de Guénon están basados en la obra del estudioso italiano Luigi Valli, **Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'amore»**, Roma, 1928.

Precisamente, en el año 1307, cuando Dante se encontraba trabajando en su *Infierno*, el rey de Francia Felipe IV el Hermoso (1268-1314), con la colaboración del papa Clemente V (m. 1314), ordenó el arresto del gran maestre francés de la Orden del Temple, Jacques de Molay (1243-1314), acusado de sacrilegio y de prácticas satánicas, como ésa de rendirle culto a Mahomet o Bafumet (el Profeta Muhammad) —cfr. Alejandro Vignati: **El enigma de los templarios**, Círculo de Lectores, Bogotá, 1979, págs. 221-224—. Molay y los principales responsables de la Orden confesaron bajo tortura y todos ellos fueron posteriormente quemados en la hoguera. La Orden fue suprimida en 1312 por el papa, y sus propiedades asignadas a sus rivales, los Caballeros Hospita-

larios, aunque la mayor parte de aquéllas se las apropiaron Felipe IV y el rey Eduardo II de Inglaterra, el cual desmanteló la Orden en este país. Pero los verdugos no sobrevivieron por mucho tiempo a sus víctimas. Pocas semanas después de la ejecución de Jacques de Molay y sus partidarios, murieron Felipe IV y Clemente V. Eduardo II (1284-1327), hijo de Eduardo I (1239-1307), el monarca que hizo descuartizar al héroe nacional escocés William Wallace (1270-1305), llamado Braveheart ("Corazón Valiente") —citado por Dante en la Divina Comedia (Paraíso XIX, 121-123)—, acabó siendo destronado por una insurrección popular en enero de 1327 y falleció poco después.

Parece ser que los Fieles de Amor constituyeron una sociedad secreta y hermética interesada en la renovación espiritual de la cristiandad mediante una acción coordinada que tendiese a combatir la corrupción de la Iglesia y, en consecuencia, a restituir al cristianismo su primitiva pureza. *«De acuerdo con esta tesis, Dante se habría iniciado como poeta en un ambiente esotérico y conspiratorio y su obra poética, desde la Vida Nueva a la Comedia, respondería, en mayor o menor grado, a los ideales de una secta cuyo jefe florentino habría sido Guido Cavalcanti»* (K. Leonhard: O. cit., pág. 12). No hay que olvidar que Guido Cavalcanti (1255-1300), se llamó a sí mismo «el primer amigo» de Dante. Este poeta florentino estilnovista le inició en el conocimiento del aristotelismo y sus comentadores musulmanes. El propio Cavalcanti en sus numerosos poemas líricos, sonetos, baladas y canzoni expresa una indudable simpatía por el pensamiento de Averroes.

Las fuentes islámicas de Dante

La prueba indubitable de la firme presencia de las letras árabes en la Europa prerrenacentista y el auge del fenómeno averroísta, es el testimonio de indignación del gran humanista italiano Francesco Petrarca de Arezzo (1304-1374): *«Te suplico por Dios* —dice a su amigo Giovanni Dondi— *que en todo lo que me atañe no tengas en cuenta para nada a los árabes, como si no existiesen. Odio esa raza (...)¡Cómo! Cicerón pudo ser orador después de Demóstenes; Virgilio pudo ser poeta después de Homero; y ahora, después de los árabes, no deberíamos atrevernos a escribir. ¡Decís que quizá habremos sobrepujado a veces a los griegos, y por consiguiente a todas las naciones; pero que no hemos sobrepujado a los árabes! ¡Oh, locura! ¡Oh, vértigo! ¡Oh, genio de Italia, adormecido, si no extinguido!»* (cfr. Gustavo Le Bon: **La civilización de los árabes**, Editorial Arabigo-Argentina "El Nilo", Buenos Aires, 1974, págs. 498-499; Ernest Renan: **Averroes y el averroísmo**, Hiperión, Madrid, 1992, págs. 223-224).

El orientalista francés Ernest Renan (1823-1892), que no era precisamente

un defensor de los árabes y los musulmanes (cfr. Edward Said: **Orientalismo**, Libertarias, Madrid, 1990, pág. 186 y ss), confiesa: *«Averroes y los árabes no eran en esta época para los librepensadores del Norte de Italia más que un santo y seña. No podía aspirarse al título de filósofo, a menos de jurar por Averroes»* (E. Renan: O. cit., pág. 225).

Para tener una idea de la intensidad de la disputa que se había dado en la Italia del trecento entre los partidarios del averroísmo (que engiobaba a todos aquellos que adherían de uno u otro modo al pensamiento y las ciencias del Islam para justificar su racionalismo ante la estrechez y prepotencia eclesiástica) y los defensores a ultranza de los doctores de la Iglesia, nos remitiremos a un diálogo que tuvo Petrarca en Venecia con un averroísta, el cual cita el erudito italiano Girolamo Tiraboschi (1731-1794). Cuando en cierto momento de la discusión, Petrarca recurrió a un dicho de un apóstol de la Iglesia, el averroísta le dijo con cierto desdén: *«Guarda para ti los doctores de esa clase. Por mi parte tengo mi maestro y sé en quien creo»*. Ante la indignación de Petrarca y sus refutaciones, el averroísta agregó: *«Vamos, sigue siendo un buen cristiano: por mi parte, no creo una palabra de todas esas fábulas... ¡Ah, si fueses capaz de leer a Averroes!* (...) *¡Qué lástima que un genio tan grande se haya dejado engañar por fábulas tan pueriles. Pero tengo en ti más esperanza y un día serás, sin duda, de los nuestros»* (G: Tiraboschi: **Storia della letteratura italiana**, 13 vols., Módena, 1772-1782, vol. V, pág. 190 y ss.). Renan cita también esta conversación y añade que *«Petrarca estuvo expuesto a las atracciones de los averroístas. Su tratado "De sui ipsius et multorum ignorantia" no es más que el relato de las conversaciones que tuvo en Venecia con cuatro averroístas amigos suyos, que pusieron todo su empeño en atraerle a su partido»* (E. Renan: O. cit., pág. 226).

El siglo XIII será decisivo para el futuro de Occidente. La escuela de traductores de Toledo bajo el ejemplar mecenazgo de Alfonso X el Sabio (1221-1284) y los viajes del veneciano Marco Polo (1271-1295) inundaron a Europa de conocimientos vitales provenientes del Oriente, entre ellos las ciencias islámicas, que posibilitarían el Renacimiento, el descubrimiento de América y, paradójicamente, la conquista progresiva de los territorios musulmanes, desde Marruecos a Indonesia.

En Italia, Sicilia se había convertido en una isla musulmana aparentemente gobernada por un soberano cristiano. En medio de huertos de naranjos, Palermo es aun hoy día una hermosa ciudad de perfiles islámicos engalanada con alcazabas y castillos moriscos: allí brillaba el gran César suabo, el magnífico Federico II, en medio de sus guardias negros musulmanes, sus médicos judíos, sus troveros provenzales y sus sabios y poetas andalusíes.

Para tener una idea de la celeridad asombrosa con que se divulgaban las

obras del Islam, tenemos la opinión de Renan: *«Una obra compuesta en Marruecos o en El Cairo era conocida en París o en Colonia en menos tiempo del que hoy precisa una obra capital de Alemania para transponer el Rhin. La historia literaria de la Edad Media no quedará completa sino cuando se levante la estadística de los trabajos árabes que eran leídos por los doctores del XIII y XIV siglo».*

Dante conocía gran cantidad de estas tradiciones musulmanas. Tres obras provenientes de España habían llegado a Roma y Florencia a fines del siglo XIII. Una de ellas es la *Historia arabum* ("Historia de los árabes"), escrita por el arzobispo de Toledo, Rodríguez Jiménez de Rada (1170-1247), que utiliza fuentes musulmanas e inserta la relación del *Mi'raÿ*, la Ascensión a los Cielos del Santo Profeta del Islam (BPD), tomada de las colecciones *Al-Sihah Al-Sittah* (las seis compilaciones de hadices o tradiciones auténticas), particularmente de las dos más famosas: las de los recopiladores persas Ibn Ismail al-Bujarí (810-870) y Muslim Ibn al-Haÿÿaÿ al-Nishaburí (820-875).

Otro es el «Libro de la escala de Mahoma» (Siruela, Madrid, 1996). Esta es una antigua versión andalusí del Viaje Nocturno (*Isra'*) y la Ascensión o Escala (*Mi'raÿ*) del Profeta Muhammad (BPD) (**24**). Fue traducido directamente del árabe por Abraham alfaquí o «de Toledo», uno de los cinco más relevantes traductores judíos de Alfonso X el Sabio, entre 1260 y 1280. El notario gibelino Bonaventura de Siena, colaborador italiano de Alfonso, retradujo la versión castellana del toledano Abraham, primero al latín (quedan dos manuscritos: Biblioteca Nacional de París y Biblioteca del Vaticano) y luego al francés (cuyo manuscrito, conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford señala en su colofón que la traducción se llevó a cabo en mayo de 1264). Sin embargo, esta versión del *Mi'raÿ* es muy dudosa y sospechada de adulteración debido a las múltiples traducciones. Como reza el proverbio itálico: *traduttore, traditore* (traductor, traidor).

La tercera es la «Impugnación de la secta mahometana», obra del fraile mercedario, san Pedro Pascual (1227-1300), escrita durante su cautiverio en el reino nazarí de Granada (1297-1300). San Pedro Pascual, nacido en Valencia y establecido posteriormente en Jaén, ciudad de la que fue designado obispo (1296), poseía un vastísimo conocimiento del Islam y argumentaba sus historias citando con precisión el Corán y los *Ahadith* o tradiciones del Santo Profeta (BPD). También fue el primer arabista español en destacar la figura de Alí Ibn Abi Talib (P) en la historia de los comienzos del Islam, que era prácticamente desconocida para sus contemporáneos como veremos más tarde al analizar las argumentaciones de Asín Palacios. No podemos saber si ese manuscrito o una copia fue asequible para Dante. Pero si sabemos que san Pedro Pascual residió en Roma, después de 1288 y antes de 1292, fechas que encie-

rran el pontificado de Nicolás IV, de cuya curia el fraile español gestionaba apoyo a la naciente Orden de la Merced. A su regreso a la Península pasó por París, en cuya Universidad cobró fama por sus conocimientos teológicos. No es de extrañar que la erudición islámica de san Pedro Pascual haya sido aprovechada por distintos teólogos y eruditos del Vaticano y por el propio Dante cuando en 1301, un año después de la muerte del fraile mercedario, se presentaba en la corte del Papa Bonifacio VIII como embajador de Florencia.

Ese mismo año regresaba a Italia el misionero dominico de origen florentino Ricoldo da Montecroce (h. 1242-1320), profundo conocedor del Islam, autor de la obra *Improbatio Alcorani* (Sevilla, 1500), que hablaba fluidamente el árabe y había viajado mucho por Palestina, Siria Turquía, Irán e Irak, donde predicó y polemizó con los teólogos musulmanes. Como en el caso de Lulio, su influencia sobre Dante es altamente posible.

La aventura, la curiosidad, la búsqueda del conocimiento, la redención y la piedad fueron motores de numerosos europeos medievales y renacentistas para incursionar en el Oriente, cercano, medio y lejano (cfr. Nilda Guglielmi: **Guía para viajeros medievales. Oriente. Siglos XIII-XV**, Programa de Investigaciones Medievales. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, 1994). Uno de ellos fue el hasta ahora desconocido Jacobo Ben Salomón de Ancona (1221-1281?), un mercader judío italiano que realizó entre 1270 y 1273 un gigantesco itinerario desde el puerto adriático de Ancona (Italia), pasando por Ragusa (Dubrovnik), Creta, Rodas, Damasco, Bagdad, Basora, Cormosa (Ormuz, hoy Bandar Abbás, Irán), Cambay (Gujarat, India), Ceilán (Sri Lanka), Singapur, hasta la impensable Zaitún (hoy Chuanchow o Quangzhou, más conocida como Cantón), el puerto más importante del Lejano Oriente en poder del mongol Kublai Jan (1215-1294). Jacobo hizo su trayecto de regreso volviendo sobre sus pasos hasta el Océano Indico pero desviándose luego hacia el suroeste, cruzando por Adén, el Mar Rojo, El Cairo, Alejandría hasta su Ancona natal. Su epopeya es anterior a los viajes de Marco Polo (1254-1324), Oderico da Pordenone (1265-1331) y de Ibn Battuta (1304-1377), quienes también llegaron hasta la lejana Zaitún (en árabe significa olivo), llamada «La ciudad de la luz». La historia de Jacobo de Ancona fue descubierta e investigada por el erudito judío británico David Selbourne y nos permite acceder a detalles poco conocidos del mundo islámico del siglo XIII y a darnos una idea de lo bien informados que estaban los italianos trecentistas del Oriente (cfr. David Selbourne: **The City of Light. Jacob d'Ancona**, Little, Brown and Company, Londres, 1997).

Ahora bien, incluso si para los dantófilos y escépticos de toda laya estas relaciones no fueran suficientes o no probaran nada, hay que razonar y pensar que el gran poeta florentino de algún lado sacó tantos y tan perfectos conoci-

mientos del Islam. Y es entonces cuando todas las pistas conducen a Bruno Latini (1212-1294). Este eminente escritor, erudito enciclopédico y político güelfo florentino fue el maestro de literatura de Dante y su amigo íntimo, además de ser su consejero sobre ciencias, artes, moral y filosofía. Lo interesante de todo esto es que, hacia 1273, Bruno Latini fue enviado como embajador del partido güelfo de Florencia a la tolerante corte de Alfonso X el Sabio (cfr. Francisco Márquez Villanueva: **Concepto cultural alfonsí**, Mapfre, Madrid, 1992; Olga Pérez Monzón y Enrique Rodríguez-Picavea, **Toledo y las tres culturas**, Akal, Madrid, 1995; Louis Cardaillac: **Tolède XII°-XIII°. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance**, Autrement, París, 1996), y algún tiempo después escribió su célebre *Tesoro* en la lengua de oil del norte de Francia, que incluye una biografía del Profeta Muhammad (BPD) y el relato del *Mi'raÿ* (**Li Livres dou Trésor par Brunetto Latini**, Edit. Chabaille, París, 1863). *«Nadie podrá rehusar como inverosímil la hipótesis de que Bruneto conociese la leyenda y pudiese comunicarla de viva voz a su discípulo. Y la presunción se hace más verosímil cuando se sabe que aquella cultura islámica y arábiga pudo Bruneto adquirirla, no como otros, de segunda mano, mediante libros estudiados lejos del centro principal en que se vertieron a las lenguas europeas, sino conviviendo con los mismos traductores toledanos, conociendo y tratando personalmente al rey Alfonso el Sabio, mecenas y director de aquella brillante escuela cortesana»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 384).

También es posible encontrar en Dante ciertas influencias de los «Hermanos de la Pureza» (**25**), como lo señalan distintos investigadores.

Amigos judíos y pensamiento musulmán

Otro amigo de Dante fue el sabio judío Immanuel Ben Salomon Ben Yacutiel (1260-1328), de la familia Zifroni. Brillante poeta y filósofo, cuyo seudónimo era Manoello Giudeo, autor de poemas hebreos sagrados y profanos, más tarde recopilados bajo el título *Mahbarot Immanuel*, fue un maestro itinerante que vivió principalmente en Roma y escribió una elegía a la muerte del Dante. Este rabino que era docto en escatología y mística islámicas, es quien se supone que enseñó al poeta florentino la serie de palabras que se creen hebreas *Raphel maai amech izabi almos*, utilizadas en la Divina Comedia para recordar la confusión de lenguas a que dio origen la construcción de la Torre de Babel por orden de Nemrod (Infierno XXXI, 67). Hillel Ben Samuel (1220-1295), rabino de Verona, médico y talmudista, estudioso de Maimónides y Averroes, que escribió la obra *Tagmule ha-nefesh* donde exalta la inmortalidad del alma, también

frecuentó a Dante aportándole, sin duda, numerosos datos sobre el pensamiento musulmán.

Como corolario a este planteo, creemos necesario citar otra vez a Asín Palacios y sus valiosísimos enfoques: *«El mismo Dante confiesa en su De vulgari eloquentia haber leído libros de cosmografía, y bien sabido es que los arábigos de este tema eran los más vulgares en su siglo (...) La enorme cantidad de ideas y de imágenes típicamente musulmanas que en la Divina Comedia ha descubierto nuestra investigación, basta por sí sola para probar que Dante conocía a fondo el Islam, al menos en lo que atañe a su escatología, y no ignoraba los rasgos esenciales de la vida de su fundador. El silencio de Dante acerca de las fuentes que utiliza es un argumento negativo que no puede destruir el valor positivo de este hecho. Lo único que cabe es buscar hipótesis conjeturales que lo expliquen. No es indispensable para ello gran dosis de ingenio. La primera que viene a las mientes será, sin duda, rechazada a priori por los dantófilos, que verán en ella una abominable profanación: Dante guardó silencio, cabalmente para ocultar las fuentes de su inspiración (...) Dante, además, podía invocar en su descargo razones muy poderosas para tal silencio: tratábase en efecto de modelos musulmanes, que no siendo, por tanto, vulgares entre el gran público de sus lectores italianos (como lo eran los modelos clásicos y cristianos que cita), habrían sido un enigma indescifrable para el público. Su origen musulmán, por otra parte, habríalos hecho odiosos a sus lectores, si se hubiera decidido revelarlos. Todo, pues, le invitaba al silencio sobre unas fuentes tan difíciles de denunciar, tan ajenas a la erudición media de sus contemporáneos y tan antipáticas por su sello de origen (...) Y dígase lo mismo del silencio sobre Ibn Arabi, que, si era un pensador famosísimo ya en el mundo musulmán, carecía del renombre que en el mundo cristiano poseían Averroes, Avicena y los otros filósofos y astrónomos árabes citados por Dante en sus obras. Es el mismo contraste que se advierte en Lulio: cita sin dificultad a Averroes en sus libros, pero jamás nombra a Ibn Arabi, cuyas ideas y símbolos metafísicos aprovecha. Por lo demás, las costumbres medievales no eran tan escrupulosas como las nuestras en materia de fuentes. ¡Cuántos libros de medicina árabe no fueron publicados en versión latina por la escuela de Salerno, sin que los traductores cristianos, que las daban como suyas, mencionasen los nombres de sus verdaderos autores»* (Miguel Asín Palacios: O. cit., págs. 396, 544-546).

LA ESCATOLOGIA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDIA SEGUN ASIN PALACIOS

Cuando en 1919 apareció el libro del islamólogo y arabista español Miguel Asín Palacios con el inesperado título «La escatología musulmana en la Divina Comedia», algunos quedaron atónitos y otros simplemente incrédulos. Para muchos italianos, sin embargo, este género de iniciativa, aun hoy, confina en el sacrilegio. El libro de Asín Palacios constituye a sus ojos un crimen de lesa majestad, y es por ello que se ha organizado contra él la conspiración de silencio. ¿Es deshonra para Dante el haber abrevado en otros manantiales que no fueran los clásicos? Creemos que ello lo engrandece como poeta y como filósofo y además demuestra sus amplios conocimientos y su cosmovisión multicultural. A pesar de todo, en los últimos años es posible ver con cierta frecuencia en las ediciones italianas de la obra de Dante el reconocimiento de esta inocultable verdad, como estas palabras de Italo Borzi en la introducción de **Dante. Tutte le opere**, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1993, pág. 21: *«Va invece tenuto conto delle influenze sulla* Divina Commedia *(convalidate dai recenti studi di Maria Corti) del* Libro della Scala, *opera musulmana, tradotta dall'arabo in castigliano per volontà di re Alfonso, che narra l'ascesa in cielo di Maometto».*

El esforzado y solitario trabajo de investigación de la mística y filosofía islámicas de Asín Palacios y de otros notables investigadores occidentales, como los británicos Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971) y Arthur John Arberry (1905-1969), el judío húngaro Ignaz Goldziher (1850-1921), los suizos Titus Burckhardt (1908-1984) y Frithjof Schuon (Basilea 1907), los franceses Louis Massignon (1883-1962), Étienne Gilson (1884-1978), Henry Corbin (1903-1978), Michel Chodkiewicz y su hija Claude Addas, y el japonés Toshikiho Izutzu (1914), varios de ellos conversos al Islam, es encomiable y digna de ejemplo para todos. Por eso, nunca está de más recordar y repetir en toda ocasión unos hadices o narraciones del Santo Profeta del Islam (BPD) que acicatearon a los primeros musulmanes a recorrer un largo y generosos camino, desde las llanuras de España a los mares de la Malasia. El primero y más famoso es: ***«¡Id en busca de la ciencia a todas partes, hasta en la China!».*** Igualmente recomendó: ***«¡Echad mano de la sabiduría y no miréis el recipiente que la encierra!»*** y ***«Buscad la ciencia desde la cuna hasta la tumba».*** Su sucesor, que fue además su primo y yerno, Alí Ibn Abi Talib (P), recomendó en ese sentido: ***«No hay riqueza comparable a la razón, ni pobreza que se iguale a la ignorancia, ni herencia como la cultura, ni ayuda como el mutuo consenso»*** (Naghÿul Balagha "Las cimas de la elocuencia").

Pero antes de ingresar en el universo dantesco, preferiríamos hacer una reseña de la vida y la obra de Asín Palacios, a quien debemos tantas lecciones, entre ellas la que nos narra con elocuencia los múltiples aspectos islámicos que se pueden encontrar en la Divina Comedia, y a quien dedicamos respetuosamente este artículo.

Un jesuita islamólogo

Miguel Asín Palacios nació en Zaragoza el 5 de julio de 1871, hijo de una familia de modestos comerciantes de origen aragonés y riojano. Estudió hasta doctorarse en teología en el seminario de su ciudad natal, siguiendo al mismo tiempo los cursos de la Facultad de Filosofía y Letras. Fue ordenado sacerdote de la orden jesuita en 1895. Discípulo predilecto de Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), sobresalió bien pronto en la especialidad cultivada por el ilustre islamólogo y obtuvo, tiempo más tarde, la cátedra de lengua árabe en la Universidad Central. También recibió las enseñanzas de los historiadores Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912) y Francisco Codera y Zaidín (1836-1917), que fueron los primeros en hacer un revisionismo de la historia de al-Andalus, marcando sus influencias en la idiosincrasia y costumbres del pueblo español.

Su gran cultura, buen gusto, inagotable laboriosidad, originalidad de pensamiento y amor al estudio llevaron a Asín Palacios a ocupar un alto puesto en el mundo de erudición de su tiempo y le abrieron las puertas de las Academias de la Lengua, Historia y Ciencias Morales y Políticas, así como de otros foros de Europa. Cultivó la amistad y el intercambio con distinguidos islamólogos europeos, como el holandés converso al Islam Snouck Christian Hurgronje (1857-1936), profesor de la Universidad de Leyden. Además, por sus virtudes de sacerdote ejemplar, carácter dulce y tolerante y exquisita cortesía, fue reconocido por todos, cristianos, judíos y musulmanes.

Ha escrito su discípulo, el relevante islamólogo Emilio García Gómez (1905-1995): *«Asín es hoy, no sólo el primer arabista activo en España, sino también una de las mentes más lúcidas de nuestra erudición y de nuestra historia... Como sacerdote católico, posee una excepcional competencia en la teología, la filosofía y las mística ortodoxas. Como arabista, ha acotado la ínsula del pensamiento musulmán en sus siglos de oro. Sus trabajos han renovado nuestras ideas sobre los grandes filósofos Ibn Baÿÿa, Ibn Tufail, Ibn Hazm e Ibn Rushd. En cuanto a la mística, ha estudiado así mismo a Al-Gazali, Ibn Masarra, Ibn Al-Arif, Ibn Abbad de Ronda y los shadilíes. Pero, sobre todo, ha resucitado una insigne figura, que le ha servido de clave en sus estudios... esta gran figura se llama Ibn Arabi de Murcia»* (E. García Gómez: "Descensos de los

astros y ascensiones de los iluminados", Revista de Occidente, Nº XCVI, Madrid, junio 1931, págs. 282-283).

Otro gran islamólogo, Angel González Palencia (1889-1949), nos brinda otra semblanza del padre Asín: *«Trabajaba en el amplio despacho de su biblioteca y conocía el sitio donde estaban todos sus libros. Madrugaba y dormía la siesta. Era muy frugal en la comida y no solía gustarle comer fuera de casa. Gustaba de la vida modesta y recatada. No tenía apego al dinero, pensando, como Séneca, que no es más rico el que más tiene, sino el que menos necesita. No reparaba en gasto alguno cuando se trataba de adquirir libros de su especialidad o instrumentos para su trabajo»* (A. González Palencia: "Necrología de D. Miguel Asín Palacios, en Arbor, II, junio-octubre 1944, nº 4-5, pág. 203).

Sus investigaciones, dentro de la especialidad de la erudición islámica, han tendido a un triple objetivo: **1º**. exhumar las doctrinas filosóficas y teológicas de los pensadores hispanomusulmanes, mostrando su estrecha relación con las de los pensadores del Islam oriental; **2º**. explicar por dichas doctrinas el primer renacimiento, operado por la escolástica en el siglo XIII, y **3º** demostrar los orígenes cristianos de la mística musulmana, por una parte, y por la otra, las influencias islámicas en pensadores cristianos como Raimundo Lulio, Tomás de Aquino, Anselm Turmeda y Dante. Este tercer y último objetivo sorprende por su evidente contradicción.

Ciertamente, a pesar de sus teorías, Asín Palacios no hizo otra cosa que ponderar la mística musulmana a lo largo y a lo ancho de todas sus obras, y cuando menciona de vez en cuando los orígenes cristianos de la misma se remite a pruebas casi irrelevantes que parecen citadas más por compromiso que por convicción académica. Por el contrario, cuando expone las influencias islámicas en los sabios y artistas de la Cristiandad las hace brillar en todo su esplendor y un buen ejemplo es el caso de su tesis sobre Dante y la Divina Comedia que lo llevó a agrias y acaloradas polémicas con orientalistas, romanistas y teólogos de la Iglesia católica, pero de las cuales salió indemne y victorioso.

Para comprender la postura de Asín uno debe ubicarse en su entorno y la época que le tocó vivir. En primer lugar, la Iglesia católica española de fines del siglo XIX y principios del XX destacaba por su conservadurismo a ultranza y su aversión por «la religión de los moros». En segundo lugar, ciertos acontecimientos políticos nefastos como la dictadura de Miguel Primo de Rivera y Orbaneja (1870-1930), el ascenso del movimiento acaudillado por Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) y la sangrienta y frustrante Guerra Civil española (1936-1939) con su millón de muertos, produjeron un tiempo de regresión y patrioterismo que coartó y segó a los espíritus libres y emprendedores

como Miguel de Unamuno, León Felipe, Blas Infante, Federico García Lorca, Miguel Hernández y tantos otros. Y en tercer lugar, no se debe soslayar el asunto más importarte: Asín era un sacerdote católico que debía explicaciones a sí mismo y a sus autoridades eclesiásticas.

Pero dejemos que una vez más Luce López-Baralt tenga la oportunidad de orientarnos a través de los complejos horizontes académicos: *«En los primeros ensayos del maestro advertimos una cautela excesiva para con los textos literarios del misticismo islámico. Parecería que el entonces joven investigador se sentía impelido a "prestigiar" el sufismo dotándolo de un influjo cristiano que nos lo acercara más y que sobre todo nos lo acreditara como posible tema de estudio... Los mismos títulos de estos ensayos pioneros dan fe del afán "cristianizador" del gran arabista: "El Islam cristianizado" (1931), "La espiritualidad del Algazel y su sentido cristiano" (1935) (énfasis nuestro). Tenemos que esperar a 1941 para que el título se invierta y se privilegie el impacto islámico sobre los textos cristianos: Huellas del Islam, Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz... Cierto que es en 1919 cuando Asín publica su célebre "Escatología musulmana en la Divina Comedia", en la que propone el influjo de las leyendas musulmanas de ultratumba sobre la obra del genial florentino. A la luz de la agria polémica que suscitó esta obra del arabista (Asín contestó los ataques sistemáticamente y con paciencia ejemplar) nos preguntamos si la experiencia amarga no dejaría algo escarmentado al estudioso, que en el futuro inmediato habría de ser más cauto con el título y con las hipótesis de sus libros... Los Sadilíes y alumbrados, con su gozosa privilegiación de los textos musulmanes sobre los peninsulares parecería culminar la tendencia iniciada por Miguel Asín en las "Huellas del Islam"... Salta a la vista, por otra parte, que buena parte de la imaginería y del lenguaje técnico místico que se venía considerando exclusivamente teresiano o sanjuanista fue preludiado por los sufíes hispanoafricanos... Miguel Asín no articuló la situación de los mismos en los mismos términos que lo hacemos nosotros hoy, pero una simple lectura de su traducción entusiasta permite entrever la veneración (¿inconfesada?) que el admirable arabista debió sentir por estos antiguos maestros del Islam occidental. Me atrevo a sospechar que amó con pasión esta literatura espiritual que no tuvo reparos en proponer como antecedentes directo de la carmelita* (Santa Teresa de Avila, 1515-1582)... *No hemos de olvidar que Asín fue sacerdote y que escribía durante unos años en los que podría parecer arriesgada tanta admiración por una literatura extática al margen de la ortodoxia cristiana... Las actitudes que Miguel Asín guarda como orientalista respecto a su campo de investigación arábigo están por cierto aun por estudiar. Su postura ideológica y afectiva frente al corpus literario musulmán al que dedicó toda su vida de estudioso ha sido, como*

hemos tenido ocasión de ver, algo fluctuante, y va desde el intento discreto de declarar estos textos sufíes visionarios teológicamente aceptables, pasando por su propuesta de "cristianización", hasta dar el paso a su privilegiación entusiasta como obras seminales para el más sublime y ortodoxo misticismo hispánico. Es de lamentar en este sentido que Edward Said no se ocupara de los arabistas españoles, de los que Miguel Asín es el máximo representante, en su libro "Orientalism"» (L. López Baralt en su estudio introductorio de la obra de Miguel Asín Palacios **Sadilíes y alumbrados**, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990, págs. XI a XVI).

En 1932 se crean las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, dirigiendo la primera Asín Palacios y la segunda su discípulo García Gómez. En 1933 se funda la revista *Al-Andalus* (se editará hasta 1978 y posteriormente continuará bajo el nombre de *Al-Qantara*), órgano de las escuelas de Estudios Arabes, en la que se publicarían bajo la dirección de García Gómez, las investigaciones de los islamólogos españoles y de algunos extranjeros, siendo una referencia fundamental en lo que concierne a los estudios sobre la España musulmana.

El Allamah Muhammad Iqbal (1876-1938), filósofo, poeta y místico indio —uno de los fundadores de la República Islámica del Pakistán—, a fines de 1932 emprendió un largo viaje por España visitando los lugares históricos andalusíes de Córdoba, Sevilla y Granada. Se encontró por primera vez con Miguel Asín Palacios en el campus de la Universidad de Madrid en enero de 1933, en donde llevaron a cabo un memorable y amable debate, ante cientos de estudiantes, sobre el misticismo del Islam, y la influencia de la escatología musulmana en Dante y la Divina Comedia (cfr. Masudul Hasan, **Life of Iqbal**, 2 vols., Ferozsons Ltd., Lahore, 1978, Vol. 1, págs. 381-385).

El padre Miguel Asín Palacios falleció a las siete de la tarde del sábado 12 de agosto de 1944 en la ciudad vasca de San Sebastián. Junto a él se encontraba su sobrino Jaime Oliver Asín (Zaragoza 1905-Madrid 1980) que sería su heredero intelectual. Efectivamente, Oliver Asín haría importante estudios de toponimia y filología de al-Andalus. En 1953 fue premiado por su trabajo «Historia del nombre "Madrid"» (editado por la Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1991). En 1958 fue nombrado director de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid. En 1959 inauguraría el curso del Centro Cultural Hispánico de El Cairo, con el tema «El Madrid árabe», que era una de sus especialidades.

Para finalizar esta síntesis biográfica, transcribimos unas palabras de Emilio García Gómez en donde hace referencia a la semejanza de Asín Palacios con los shadilíes (**26**). Según su discípulo predilecto, era «el maestro», tal como

lo querían los místicos shadilíes que Asín había de traducir en su obra póstuma:

«No será tu maestro aquél a quien escuchas, sino aquél de quien aprendas; ni lo será aquél que te dé sus explicaciones, sino aquél que deje en tu corazón huella de sus enseñanzas; ni lo será aquél que te invite a entrar por la puerta, sino aquél que te descorra el velo; ni aquél que te ofrezca sus palabras, sino aquél que excite en ti sus mismos estados espirituales».

LOS ARGUMENTOS DE ASIN PALACIOS

En la primera parte de su exposición, Asín Palacios se dedica a demostrar con múltiples pruebas y referencias como la Divina Comedia de Dante Alighieri está argumentada según parámetros islámicos extraídos de las siguientes fuentes: el Viaje Nocturno (*Isra'*) del Profeta Muhammad (BPD) y de su Ascensión a los Cielos (*Mi'raÿ*), tradición mencionada en el Sagrado Corán (Sura 17 *Al-Isra'* "El Viaje Nocturno", Aleya 1) y por diversas narraciones o hadices recopilados por Ahmad Ibn Hanbal (780-855), Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bujarí (810-870) y Abu al-Husain Muslim Ibn al-Haÿÿaÿ al-Qushairí al-Nishaburí (820-875), entre otros.

Según estas versiones populares en el Islam desde el siglo IX, enriquecidas y poetizadas por teólogos, místicos y literatos en siglos sucesivos, Muhammad (BPD) o un simple mortal, como Ibn al-Arabí, por ejemplo —como veremos más adelante—, es, como Dante en su poema, el protagonista del viaje, el que cuenta los hechos y describe su escenario. Ambos viajes comienzan en las tinieblas, Muhammad lo inicia en el medio de la noche, Dante en el medio de una selva oscura. Por orden del Cielo, Virgilio se ofrece a Dante como guía; el ángel Gabriel (P) hace idéntico servicio a Muhammad (BPD).

«Seiscientos años, por lo menos, antes que Dante Alighieri ideara su maravilloso poema, existía ya en el Islam una leyenda religiosa en la cual se narraba el viaje de Mahoma, fundador de esa religión, a través de las mansiones de ultratumba. Con el transcurrir de los siglos, desde el VIII al XIII de nuestra era, los tradicionistas musulmanes, los teólogos, los exégetas, los místicos, los filósofos y los poetas, tramaron lentamente sobre la urdimbre fundamental de esa leyenda un gran número de relatos amplificados, de adaptaciones alegóricas y de imitaciones literarias. Tomadas en conjunto todas estas redacciones varias de la leyenda islámica y cotejadas con la Divina Comedia,

nos ofrecen una multitud de coincidencias, de semejanza y aun de identidad, así en la arquitectura general del infierno y del paraíso, como en su estructura moral, en la descripción de las penas y de los premios, en las grandes líneas de la acción dramática, en los episodios y peripecias del viaje, en su significado alegórico, en los papeles asignados al protagonista y a los personajes episódicos, y, por fin, hasta en el valor artístico de ambas obras literarias» (Miguel Asín Palacios: O. cit., págs. 118-119).

Veamos ahora las analogías que hace Asín Palacios entre Dante y su Divina Comedia y las obras de los místicos y poetas musulmanes: *«... uno de los más famosos y antiguos maestros de la mística musulmana, Abu Yazid al-Bistami* (**27**), *que vivió en el siglo IX de nuestra era se atribuyó una real ascensión, aunque sólo en espíritu, hasta el Trono divino, a través de las mismas etapas que Mahoma recorrió en su mi'raÿ* (...) *Los modelos más interesantes de la leyenda, en esta última etapa de sus varias adaptaciones, son obras del príncipe de la mística hispanomusulmana, del murciano Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, que murió en la primera mitad del siglo XIII de nuestra era, veinticinco años antes de que viniese al mundo el poeta florentino. En una de ellas, toma como base el texto del mi'raÿ, y bajo su letra pretende descubrir un significado alegórico-moral, es decir, una enseñanza esotérica de las graduales intuiciones y revelaciones que el alma del místico recibe en su ascensión extática, en su rapto hacia Dios. Esta obra de Ibn 'Arabi, que desgraciadamente está aun inédita, se titula "Libro del nocturno viaje hacia la Majestad del más Generoso"* (en árabe: *kitáb al-isrá ila maqám al-asra*)» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 76-77). *«Dante, pues, como los sufíes musulmanes en general, y más concretamente como el murciano Ibn 'Arabi, aprovechó la acción, supuesta real e histórica, de la ascensión de un hombre a los cielos, para simbolizar con ella el místico drama de la regeneración moral de las almas por la fe y las virtudes teológicas. A las múltiples analogías de fondo que entre sí guardan la Divina Comedia y el mi'raÿ mahometano, hay que agregar, sin duda... el magistral y voluminoso libro de Ibn 'Arabi, titulado al-Futuhat al-Makkiyya, es decir, "Las revelaciones de la Meca"»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 79).

Más adelante, Asín Palacios cita a un famoso filósofo y poeta musulmán Abu-l-'Ala al-Ma'arrí (**28**), y dice: *«Adaptar las escenas de la ascensión de Mahoma a personas concretas y reales, es decir, a otros hombres, aunque dotados de las virtudes teológicas y de la perfección del santo, era ya una audacia, que sólo los místicos o sufíes pudieron permitirse... Más esta audacia tenía su explicación y su excusa en el fin altamente moral y religioso que perseguían los autores de tales adaptaciones... Nos referimos al poeta ciego, famoso, no sólo en el Islam, sino también en la Europa de nuestros días, Abul-'Ala al-Ma'arrí, que floreció en Siria durante los siglos X y XI, y a quien sus*

biógrafos apellidan el filósofo de los poetas y el poeta de los filósofos. Entre sus obras menos conocidas hay una epístola literaria, titulada Risalat al-gufrán o "Tratado del perdón" (Abu-l-'Ala al-Ma'arrí: **Risalat**, Emín Hindie Editor, El Cairo, 1907), *que es, en realidad, una hábil imitación literaria de las versiones más sobrias de la leyenda del isra', es decir, de aquellas redacciones del viaje nocturno en las cuales se supone que Mahoma visita los lugares de ultratumba (...) La ocasión que determinó a Abu-l-'Ala a redactar esta epístola fue el haber recibido otra de su amigo, literato de Alepo, Ibn al-Qarih* (**29**), *en la cual éste, a vuelta de grandes elogios a Abu-l-'Ala, zahería violentamente a todos los poetas y sabios que, apartándose del recto sendero de la virtud, vivieron entregados a la impiedad o al libertinaje. Abu-l-'Ala, sin discutir directamente en su Risala el problema teológico de la amplitud de la divina misericordia, tiende a demostrar, con el artificio literario que luego explicaremos, cómo un gran número de aquellos poetas libertinos, aun de los que vivieron antes del Islam, acogiéronse al fin de su vida a la generosa piedad del Señor, obtuvieron el perdón de sus culpas y fueron recibidos en el paraíso (...) Ante todo, estamos en presencia de un viaje de ultratumba, despojado ya de casi todas las circunstancias sobrenaturales que caracterizaban a las leyendas del isra' y del mi'raÿ: el viajero* (Ibn al-Qarih) *ya no es un profeta, ni siquiera un místico, sino un simple hombre, pecador e imperfecto, lo mismo que Dante; los personajes episódicos no son tampoco, en su mayoría profetas y santos, sino meros hombres, pecadores y hasta infieles penitentes, como los que abundan en el viaje dantesco. El carácter, pues, humano, realista, terrestre, por decirlo así, de las dos primeras partes de la Divina Comedia, encuentra ya su tipo precedente en este viaje de Abu-l-Ala al-Ma'arrí»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 89-99).

Es muy importante prestar atención a los siguientes conceptos del sabio jesuita español antes de entrar de lleno al mundo de las analogías y los textos comparados: *«... el carácter literario que Abu-l-'Ala se propuso dar a la leyenda religiosa del mi'raÿ, aprovechando su asunto teológico para fines principalmente artísticos, es cabalmente el mismo que Dante quiso imprimir a su Divina Comedia, la cual, por encima de todo lo que seguramente es —enciclopedia teológica, alegoría moral, etc.—, se ofrece al lector ante todo como una soberana obra de arte literario, como un esfuerzo gigantesco del poeta florentino para vaciar en el acicalado molde de inspirados tercetos una leyenda de ultratumba. Y eso mismo, cabalmente, es de admirar en la Risala de Abu-l-'Ala al-Ma'arrí, el cual, haciendo alarde de una habilidad técnica insuperable en el arte de la rima arábiga, adaptó literariamente la leyenda del viaje nocturno de Mahoma, forjando una nueva que, si no está redactada en versos propiamente dichos, brilla con todas las riquísimas y nada fáciles ga-*

las de aquel estilo poético que entre los árabes se denomina prosa rimada» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 108).

El limbo musulmán en la «Divina Comedia»

Pocos saben que muchos conceptos escatológicos cristianos provienen de las ideas dantescas del mundo de ultratumba. Dos conceptos esenciales, que jamás hicieran su aparición en los antiguos Infiernos, ya paganos, ya cristianos, se abren paso en los relatos escatológicos musulmanes, el limbo y el purgatorio. ¿Puede creerse que el Limbo, esa antecámara del Infierno, en la que no se sufre ni se conocen penas ni alegrías, es ignorado por la antigua teología cristiana? Es el borde, el orillo, el límite indeciso que circunda la morada de los muertos; los musulmanes le llaman *al-A'raf* (**30**). Precisamente, Dante es el primer escritor cristiano que utiliza la palabra limbo para denominar a semejante lugar: *«Gran dolor me invadió el corazón cuando lo oí, porque supe que personas de gran valor estaban en el limbo, como perdidos entre el estado de gloria y de condena»* (Infierno IV, 43-45). De la misma manera, en los Juicios Finales elucubrados por la escatología cristiana nada hay de puntos intermedios, nada de estado de transición y de espera en los que el alma se purifica.

«El primer lugar de ultratumba visitado por Dante es el que corresponde a las almas que murieron sin mérito ni demérito. Dante lo denomima limbo. Ese nombre latino, limbus, de origen oscuro, significó entre los escritores clásicos, como Virgilio, Ovidio y Stacio "la franja u orla con que se adornaba la parte inferior del vestido". En el siglo VI aparece usado en el sentido de "costa del mar". Pero ni entre los clásicos latinos ni en la Sagrada Escritura ni en los Santos Padres fue aplicado jamás ese nombre para designar una mansión particular de las almas después de la muerte. La Biblia y los escritores eclesiásticos llamaron Seno de Abrahán, pero no limbo, a esa mansión de las almas que mueren sin mérito ni demérito» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 126).

«El Alcorán (VII, 44, 46) habla de una mansión o lugar que separa a los bienaventurados de los réprobos. Se denomina esa mansión al-A'raf. La significación de este nombre, según los lexicógrafos árabes, es por su etimología "las partes superiores de la cortina o velo (....) por extensión se aplica a "todo límite o término entre dos cosas". Recuérdese la semejanza de esta voz con la clásica limbus, que también era la orla, ribete, fimbria o cenefa de una tela, y el límite entre el mar y la tierra, es decir, la playa u orilla. Pero así como limbus no significó una mansión de ultratumba hasta el siglo XIII, la voz árabe al-A'raf tuvo desde el siglo de Mahoma este sentido topográfico, al lado del etimológico. La pintura que del limbo musulmán hacen las tradiciones

mahometanas es variadísima y rica en pormenores. Ya se le describe como un ameno valle cruzado por ríos y poblado de árboles frutales, ya como un valle profundo que se extiende tras elevado monte, ya como una enorme muralla circular almenada, provista de puerta, que se alza, a guisa de límite u obstáculo, entre el cielo y el infierno; ya simplemente como una eminencia o montaña. Fundiendo en una sola descripción todos estos rasgos diversos, la topografía de al-A'raf se asemeja bastante a la del limbo dantesco, sobre todo si se la completa con la del jardín de Abrahán, que tanto se repite en las varias redacciones del mi'raÿ, y con la arquitectura de la entrada del infierno islámico, que, como veremos tiene siete puertas (Alcorán, XV, 44), lo mismo que la fortaleza del limbo dantesco, el cual es también el vestíbulo infernal. Diríase, pues, como si el diseño dantesco del limbo hubiese sido trazado con el propósito de fundir en uno solo los diseños islámicos del jardín o paraíso de ultratumba y del infierno, para simbolizar así la naturaleza híbrida que caracteriza a aquel estado neutro de las almas que no merecen premio ni castigo. Porque es de notar, además que ese "castillo siete veces cercado de altos muros, y por cuyas siete puertas" entra Dante en el jardín del limbo, es también una reproducción exacta de la alcazaba o fortaleza del jardín o paraíso celestial islámico (Infierno: IV, 106)» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 129-130).

El texto coránico mencionado dice así : *«Por cierto que tú* (Iblís, identificado también como Satanás o Lucifer) *no tendrás poder alguno sobre mis siervos, sino quienes te sigan de los seducidos. Y por cierto que el infierno será el destino de todos ellos. Tiene siete puertas, y cada puerta está destinada a una parte de ellos»* (Sura 15 Al-Hichr "Egra o Petra", Aleyas 42-44).

«Los tradicionistas y exégetas del Alcorán no encontraron medio de aclarar ese texto tomando la palabra puerta en tal sentido, ya que dentro del reducido espacio de una puerta no se concibe que quepan materialmente todos los condenados de cada grupo. Por eso, muy pronto se insinuó una interpretación metafórica en la acepción de escalón o piso y de estrato circular, que ya permite concebir la cárcel infernal como una serie de siete calabozos subterráneos destinados a las diferentes categorías de réprobos. En boca de Alí, el yerno de Mahoma, ponen los tradicionistas esta interpretación metafórica, a fin de darle una autoridad que la lengua árabe anteislámica no podía otorgarle: "—¿Sabéis cómo son las puertas del infierno" (se supone que preguntó Alí a sus oyentes?). Y éstos contestaron: "—Como estas puertas" (Es decir: como las que conocemos aquí, en este mundo). Pero Alí replicó: "—No, sino que son así". Y puso (al decir esto) una de sus manos extendidas sobre la otra. La imagen de planos paralelos, sugerida por este gesto de Alí, se completa en otras tradiciones atribuidas, bien a éste mismo, bien a Ibn 'Abbás, tío de Mahoma (sic, ver nota 35). *En ellas se sustituye ya la palabra puerta por piso*

o estrato circular, se añade expresamente que los siete están colocados unos sobre otros...» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 137).

«En el limbo habitan los niños que murieron inocentes, pero sin fe, por no haber recibido el bautismo, y, además, una muchedumbre de hombres y mujeres, justos, pero infieles, por haber vivido en los siglos del paganismo, antes de Cristo o dentro de la religión mahometana profesada de buena fe; son todos ellos poetas, moralistas, filósofos y héroes, griegos y romanos, como también musulmanes (Saladino, Avicena, Averroes). El suplicio de todos los espíritus que habitan esta mansión, es negativo: es un dolor moral, sin sufrimiento sensible, producido por el deseo eternamente insaciable de ver a Dios. Privados del premio del paraíso y exentos del castigo físico del infierno, puede decirse que están suspensos (sospesi), como colgados o pendientes, entre el cielo y el infierno» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 127).

Escribe Dante: *«Vi a Electra, con muchos de sus compañeros, entre los que pude reconocer a Héctor y Eneas, César estaba armado, y sus ojos eran vívidos (...) y en un lugar aparte, solo, pude ver a Saladino. Después, levantando un poco más los ojos, vi al maestro (Aristóteles) de quiénes se cuentan entre la familia de los filósofos, y a su lado, a Sócrates y a Platón, que se sientan más cerca de él; Demócrito, el que enseña que el mundo es fruto del azar; Diógenes y Anaxágoras y Tales, Empedócles, Heráclito y Zenón; y vi a Dioscórides, el excelente conocedor de las sustancias medicinales (...) a Euclides, el geómetra, y a Ptolomeo; a Hipócrates, a Avicena y a Galeno, a Averroes, el que hizo el gran comentario»* (Infierno IV, 121-144).

Si no supiéramos de la simpatía de Dante hacia los líderes y pensadores del Islam, asombraría, al leer la Divina Comedia, el encontrar en el Limbo, entre el grupo de héroes que el poeta florentino no se ha decidido a condenar, a Saladino, el gran sultán que tantos sinsabores
causara a los cristianos y que acabó por echarlos de Jerusalén y Palestina en 1187, unos ciento veinte años antes de que Dante se le ocurriera hacerle tan significativo homenaje. ¡Saladino junto a Julio César! Más allá, próximos a Hipócrates, Euclides y Ptolomeo, en el grupo de los sabios, Avicena y Averroes, *«che'l gran comento feo»* ("el que hizo el gran comentario" de las obras de Aristóteles). ¡Estos «enemigos acérrimos» de los santos doctores de la Iglesia Alberto Magno y Tomás de Aquino, marchando codo a codo con los maestros de la Antigüedad, a dos pasos de Aristóteles! De los tomistas y muchos contemporáneos de Dante jamás se hubiese conseguido tanta indulgencia.

El infierno musulmán en la «Divina Comedia»

El Infierno de Dante es, de plano y de perfil, un calco de los libros de Abu-

l-'Ala, de Ibn al-'Arabi y de las narraciones de «La escala de Mahoma» o *Mi'raÿ*. Veamos como Asín Palacios coteja algunas de las múltiples coincidencias de la obra de Abu-l-'Ala con la de Dante: «*El viaje al infierno que el peregrino musulmán emprende a continuación... se realiza conforme a un itinerario semejante al de Dante, si bien en orden inverso: Dante, en efecto, visita el infierno antes que el paraíso; Ibn al-Qarih, en cambio, pasa desde el paraíso al infierno. Dante, al emprender su marcha, ve cerrado el camino por tres fieras, una pantera, un león y una loba* (Infierno I, 33-49), *y, salvados estos peligros, encuentra a Virgilio* (Infierno I, 62), *el vate de los poetas clásicos, el príncipe de la epopeya, que le conduce, ante todo, al jardín del limbo, en cuyas verdes praderas habitan los genios de la humanidad, es decir, los sabios y héroes griegos, latinos y árabes; después comienza ya la visita del infierno propiamente dicho. El peregrino musulmán, antes de tropezar con obstáculo alguno, encuentra a Jayta'ur, el vate de los genios* (...) *Y después de este episodio es cuando los obstáculos cierran el paso del peregrino musulmán. Los reiterados esfuerzos de los dantistas para penetrar en el sentido alegórico, así moral como político, que Dante quiso ocultar bajo el velo de las tres fieras simbólicas que le cierran el paso al emprender su viaje hacia el infierno, han dado de sí centenares de páginas, repletas de erudición e ingeniosa fantasía; pero ninguna hipótesis, de las incontables que se han excogitado para explicar ese célebre episodio dantesco, ofrece al lector un precedente tan típico como el que acabamos de analizar en este viaje musulmán; obsérvese, en efecto, que el peregrino, antes de arribar al infierno, ve también cerrado el paso sucesivamente por dos de las tres mismas fieras que asaltan a Dante en su camino hacia el infierno: un lobo y un león. Diríase, pues, como si el poeta florentino, al aprovechar para el suyo el viaje musulmán, hubiese adaptado este episodio a sus fines alegóricos, añadiendo una pantera al león y al lobo e invirtiendo además el orden en que las fieras se presentan al peregrino*» (M. Asín Palacios. O. cit., págs. 106-107).

En el Infierno de Dante nos hundimos de grada en grada, girando siempre sobre la izquierda (Infierno XXIX, 53; XXXI, 82). La diestra no existe en el Infierno musulmán: «*Y observemos, ante todo, que sus pasos van siempre en dirección siniestra, sin marchar jamás hacia la derecha. Es un pormenor pintoresco, al parecer trivial, pero al cual los comentaristas de la Divina Comedia han atribuido, con razón, un sentido alegórico. Lo que no parece que hayan advertido es que los místicos musulmanes, y especialmente nuestro murciano Ibn 'Arabi, enseñaban que para los habitantes del infierno no hay derecha, así como en el cielo no hay izquierda. Y esta afirmación es, además, comentario o glosa de un texto alcoránico, en el que los elegidos caminan hacia el paraíso, guiados por el resplandor de sus propias virtudes, que ilumi-*

na sus pasos a mano derecha (Sura 57, Aleya 12; Sura 66, Aleya 8). *Del cual pasaje infiere Ibn 'Arabi que los réprobos deberán caminar hacia la izquierda* (Futuhat, I, 412, lín. 14)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 149).

Igualmente, en el Infierno de Dante, en el Noveno Círculo, se encuentra el suplicio del frío (Infierno XXXII, 22-124; XXXIV, 10 y ss), más intolerable que la quemadura, el *zamharir* (en árabe "el frío intenso" o "frío lunar"), esa idea de un mundo que se petrifica, se congela paulatinamente, de un mundo de hielo, de un témpano que representa el último grado del endurecimiento, del cero absoluto; pues, en extremo rigor, la llama contiene aun un elemento de vida, en tanto que el frío es la desesperación, la muerte, la nada: *«Ocio es advertir que el suplicio infernal del frío carece de precedentes en la escatología bíblica. En cambio, el infierno musulmán lo coloca por lo menos en el mismo rango que el castigo del fuego* (Futuhat, I, 387). *No puede, sin embargo, asegurarse que el Alcorán consigne, de un modo taxativo, este suplicio: la única vez en que se alude a él es en un pasaje que habla del paraíso, donde se dice que los bienaventurados no sufrirán del sol ni del zamharir* (Sura 76, Aleya 13)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 166). Para completar el concepto: *«Ibn 'Arabi asegura taxativamente que Iblís, como el Lucifer dantesco, sufre el tormento del hielo (Futuhat, I, 391, lín. 8). Y aduce, como razón que justifique tan singular y peregrina pintura, el hecho de que, según la teología islámica, Iblís, como todos los demonios es un genio, y los genios han sido engendrados del fuego; de donde infiere que su castigo debe consistir en algo opuesto y contrario al elemento ígneo de que fue creado, es decir, el frío glacial o el zamharir»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 177).

Los diversos especialistas y comentaristas han observado frecuentemente la parquedad de Dante respecto al suplicio de Muhammad (BPD) y de Alí (P) en el Octavo Círculo. Se aparta de ellos con unas pocas palabras que más son una despedida que algún tipo de condena o rencor (Infierno XXVIII, 31-63). Si todos los datos y pruebas hasta ahora aportados demuestran la simpatía y devoción de Dante hacia el Islam y los musulmanes, eso *«no implica, sino que excluye, toda sospecha de afición al dogma musulmán: la sinceridad de sus sentimientos religiosos, la profunda convicción de su cristiana fe, queda fuera de todo litigio... Esta psicología, nada complicada, perfectamente lógica y explicable, revélase en dos pasajes típicos de la Divina Comedia: Dante pone en el limbo a dos sabios musulmanes, Avicena y Averroes, y coloca en el infierno al fundador de la religión que estos dos sabios profesaron, es decir Mahoma. Pero aun a éste, al profeta del Islam, no lo condena como tal, como reo de infidelidad, como fundador de una religión positiva o una herejía nueva, sino simplemente como sembrador de cismas o discordias, al lado de otros fautores de insignificantes escisiones religiosas o civiles... Esta lenidad e indulgencia*

en el castigo del fundador del islamismo es todo un síntoma revelador de aquella misma simpatía hacia la cultura del pueblo musulmán... Pero hay más: la figura de Alí aparece bosquejada con sobrios y realistas rasgos, que no se deben a la inventiva ni al capricho del poeta florentino: "Delante de mí —dice Mahoma a Dante— va Alí llorando, con la cabeza abierta desde el cráneo hasta la barba". Esta pintura es literalmente histórica: todos los cronistas musulmanes, desde los contemporáneos de Alí en adelante, coinciden en describir la escena del asesinato de este cuarto califa con los mismos rasgos: su asesino Ibn Mulŷam lo atacó de improviso, cuando salía de su casa para hacer en la mezquita la oración nocturna del viernes, el diecisiete del mes de Ramadán del año 40 de la Hégira (**31**); *y de un solo golpe le tajó el cráneo con su sable, o, como otros historiadores dicen, lo mató de un golpe sobre la frente, de una cuchillada que le hendió la parte anterior de la cabeza y la coronilla hasta penetrar la masa encefálica»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 392-395).

Este trágico acontecimiento de los primeros tiempos del Islam está corroborado por numerosas narraciones (*ahadith*) de las escuelas islámicas de pensamiento y por distintos relatos legendarios: *«Y en esas leyendas se pintaba la efigie de Alí moribundo con estos rasgos idénticos a los dantescos: "Tu asesino —decíale Mahoma— te dará un golpe sobre ésta —y tocaba su cabeza— y de la sangre de la herida se mojará ésta— y le cogía la barba* (cfr. Al-Fajrí: **Ta'rij al-jamis**, Imprenta al-Mawsu'at, El Cairo, 1317 de la Hégira, pág. 90)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 395).

Asín Palacios trata de justificar la descripción que hace Dante del Santo Profeta (BPD) esgrimiendo estos argumentos que, por sus connotaciones, nos resultan sumamente familiares, especialmente en lo referente a esa manía paranoica de fabricar clichés y estereotipos del Islam y los musulmanes, practicada tan asiduamente por los periodistas y políticos occidentales poco serios de fines del siglo XX: *«... pero si la efigie dantesca es manca y deficiente, no adolece, en cambio, de las fábulas absurdas que casi todos los historiadores cristianos de su siglo tejieron en derredor de la histórica figura del fundador del Islam, atribuyéndole a porfía las más extravagantes y contradictorias cualidades, haciendo de él ya un pagano, ya un cristiano; llamándole Ocin, Pelagio, Nicolás o Mahoma; suponiéndole iletrado, o mago, o escolar de Bolonia; fingiéndole árabe o español, o romano y hasta de la familia de los Colonna; confundiéndolo con su mentor Bahira, el monje nestoriano, y haciendo de él, como de éste, un diácono o un cardenal de la Iglesia católica, aspirante al papado, y que con tales fines marcha a la Arabia desde Constantinopla, Antioquía, Esmirna u otras regiones de la cristiandad. Ante tamañas enormidades que denuncian la supina ignorancia y credulidad de los historiadores,*

la sobria efigie dantesca se nos revela como un discreto mentís, dado a sus contemporáneos con el silencio; diríase que Dante se limita a pintar a Mahoma como conquistador, no porque ignore los rasgos restantes de su veraz efigie, sino porque éstos serían inadaptables a la imagen absurda que los lectores del poema dantesco tendrían estereotipada en su mente por obra de las leyendas y fábulas que sobre él circulaban durante el siglo XIII» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 393).

Resta mencionar la ubicación en el Infierno dantesco de dos grandes amigos de los musulmanes, Federico II de Sicilia y Miguel Escoto (**31**). Al emperador germano, tres veces excomulgado, lo coloca en el Sexto Círculo (Infierno X, 119), y al astrólogo escocés en el Octavo. Sin embargo, demuestra una inocultable simpatía por ambos personajes. Del primero Dante siempre habla en sus escritos en términos altamente elogiosos (cfr. Infierno XIII, 59-75), y del segundo señala que «no halló en las artes mágicas problema» (Infierno, XX, 117).

El purgatorio musulmán en la «Divina Comedia»

En los Juicios Finales elucubrados por la escatología cristiana nada hay de puntos intermedios, nada de estado de transición y de espera en los que el alma se purifica. Las descripciones de Dante del limbo y especialmente del purgatorio no tenían hasta el siglo XIV antecedentes en la tradición cristiana: *«Tan precisa y pormenorizada localización del purgatorio es inexplicable dentro de la escatología cristiana. Sabido es que hasta bien entrado el siglo XV, es decir, más de cien años después de publicada la Divina Comedia, no llegó a ser dogma de fe la existencia del purgatorio, como estado especial de las almas que expían temporalmente el reato de sus culpas. En cuanto a su topografía, ni el Concilio de Florencia, tenido en aquella fecha, ni el de Trento, ni ningún sílabo o profesión de fe, declararon jamás cosa alguna en concreto. Digamos mejor: la Iglesia se ha esforzado siempre en desautorizar toda fantástica descripción local, en lo que atañe a la vida ultraterrena y especialmente al purgatorio»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 176-177).

Ahora veremos los parámetros islámicos del *sirat* (**33**) y sus analogías con el purgatorio dantesco: *«El murciano Ibn 'Arabi, glosando en su Futuhat las palabras atribuidas a Mahoma sobre este punto, dice, en efecto, que "las almas que no entrarán al infierno, serán detenidas en el sirat, donde se tomará estrecha cuenta de sus culpas y se les castigará". Y añade que "el sirat o sendero estará sobre la espalda del infierno, y sólo caminando por él se podrá entrar en el paraíso"* (Futuhat, I, 411). *Y en otro lugar precisa más todavía esta descripción diciendo que "el sirat se alzará desde la tierra en línea recta*

hasta la superficie de la esfera de las estrellas, y que su término será una pradera, que se extiende al exterior de los muros del paraíso celestial, a la cual pradera, denominada paraíso de las delicias, es adonde entrarán primeramente los hombres" (Futuhat, III, 573). *No podía Ibn Arabi puntualizar más claramente los rasgos topográficos de la montaña del purgatorio dantesco, la cual álzase también derechamente desde la tierra hasta tocar la esfera celeste, y en cuya cima, como luego veremos, se sitúa el jardín del paraíso terrenal, vestíbulo del cielo (...) Pero cuando la semejanza entre el purgatorio islámico y el dantesco se torna en identidad es cuando, en manos de los místicos, se desdobla y multiplica la primitiva qantara o lugar de expiación, poblándola de un número variadísimo de estancias, cámaras, recintos, mansiones o moradas, en las que progresiva y separadamente van purificándose las almas de sus vicios. Es, como siempre, el murciano Ibn 'Arabi el que con más lujos de pormenores nos ha conservado la extensa leyenda profética que describe escrupulosamente esta subdivisión del purgatorio islámico, poniéndola en boca de Alí, yerno de Mahoma, pero como narrada por éste* (Futuhat, I, 403-406). *Cincuenta son en total las estancias que en esa leyenda se enumeran, distribuídas en cuatro principales agrupaciones; pero de todas éstas, la que más hace a nuestro propósito es la última, porque a semejanza del purgatorio dantesco* (Purgatorio, IX a XXVII) *consta de siete diferentes cámaras o recintos, que Ibn 'Arabi denomina aquí puentes o pasos resbaladizos, llenos de arduos y difíciles obstáculos, para salvar los cuales el alma habrá de ir subiendo una tras otra siete empinadísimas cuestas o rampas, cuya elevación hiperbólicamente se mide por millares de años. El criterio de clasificación para distinguir una de otra estas diferentes mansiones de prueba y de expiación, es también exactamente igual que el dantesco»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 181-183).

El paraíso terrestre islámico en la «Divina Comedia»

En la última parte del Purgatorio de Dante se encuentra el paraíso terrestre. Allí, en unas escenas inimaginables en la obra de un pensador europeo, Dante hace una doble ablución purificatoria en los ríos del paraíso terrenal, Leteo (Purgatorio, XXXI, 94-102) y Eunoe (Purgatorio, XXXIII, 133-145), episodio nada cristiano y muy islámico, por cierto (**34**). Para esta parte de la Divina Comedia, Asín Palacios aporta un fragmento de una obra literaria andalusí escrita en prosa rimada por el tradicionista Sakir Ibn Muslim, natural de Orihuela, que floreció en el siglo XII, cien años antes que el poeta florentino, y que a su vez tiene origen en una añeja tradición musulmana atribuida a Ibn al-Abbás (**35**), y que es una analogía impresionante por su similitud con el

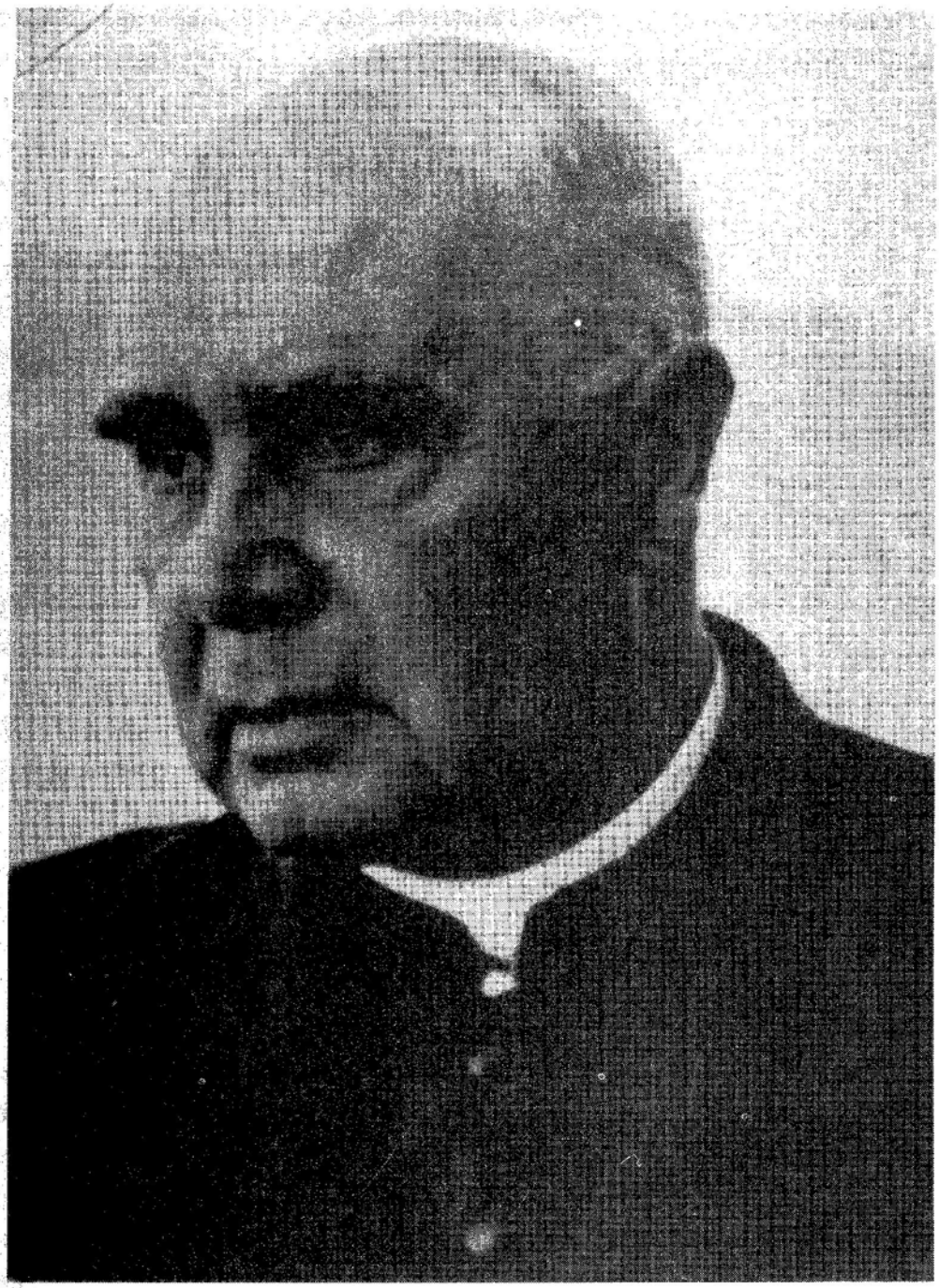
argumento dantesco: *«Lo primero que se les ofrece a los que van a entrar al paraíso, son dos fuentes: de una de ellas beben y Dios hace desaparecer de sus corazones todo rencor y odio; entran después en la otra fuente y se bañan en ella, y su tez queda brillante y sus rostros tórnanse puros y en ellos se reconoce ya el bello esplendor de la felicidad»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 198). Compárese este texto con lo que dice el propio Dante al haber experimentado la segunda inmersión: *«Sólo te diré que volví de aquella sacratísima agua renovado como nueva planta en la que nacen de nuevo verdes hojas, purificado y dispuesto a subir a las estrellas»* (Purgatorio, XXXIII, 142-145).

El origen más remoto de los jardines musulmanes hay que rastrearlo en Oriente y se basa en la idea del Paraíso Terrenal que hablan todas las cosmogonías antiguas y está descrita en la Biblia: *«Plantó Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón.. el segundo se llamaba Guijón... el tercero Tigris... el cuarto Eufrates»* (Génesis 2, 8 a 14). Por eso dice Dante: *«Ante aquel lugar me pareció ver que el Tigris y el Eufrates brotaban de una misma fuente como amigos»* (Purgatorio, XXXIII, 112-113).

La predilección musulmana por los jardines, tiene su origen en el Jardín-Paraíso descripto en el Sagrado Corán que es, ante todo, la suprema e infinita promesa de felicidad a los que hacen el bien y vedan el mal: *«Quienes obedezcan a Dios y a Su Enviado, El les introducirá en Jardines debajo de los cuales fluyen ríos, en los que estarán eternamente»* (Sura 4 "Las mujeres", Aleya 13).

Numerosos pasajes del Libro por excelencia evocan este lugar delicioso con una imagen tan precisa que ésta llegó a ser fuente de inspiración para los creadores de jardines. En el seno de un cercado protegido de los vientos del desierto, el agua de los Cuatro Ríos de Paraíso discurre por canales entre parterres con árboles cargados de frutos y poblados de pájaros, mientras unas vírgenes acogen en sus pabellones a los bienaventurados para toda una eternidad de delicias... (véase también las siguientes aleyas coránicas: 4-57, 38-52, 44-54, 52-20, 55-72, 56-22, 68-34 y 78-33).

El jardín, paraíso y recuerdo del primigenio oasis del desierto, ocupa por tanto un lugar privilegiado en el imaginario musulmán. La catedrática María Jesús Rubiera Mata de la Universidad de Alicante, en su obra **La arquitectura en la literatura árabe** (Hiperión, Madrid, 1988, pág.), desarrolla esta perspectiva: *«El oasis debe ser el principio del jardín árabe, el oasis, que ofrece al beduino el placer estético del claroscuro, al presentarse como una mancha*



Miguel Asín Palacios, foto tomada por su sobrino Jaime Oliver Asín.

negra en el luminoso horizonte, y luego, cuando se acoge bajo sus palmeras colmará el resto de sus sentidos con la frescura de su sombra, con el agua de su manantial, recogida en una charca tranquila como un espejo, o sonora y fluyente en riachuelos o en rudimentarias acequias que nacen de su fuente. El Profeta del Islam trascenderá estas sensaciones y mientras los persas habían hecho de sus jardines, paraísos, los árabes harán del Paraíso un jardín».

Arboles, sombra y agua componen un jardín persa. Para ese pueblo, el Paraíso habla de flores y jardines. Precisamente, la palabra «paraíso» por mediación del griego *paradeisos*, procede de Persia, donde figura en el Avesta bajo la forma *pairi-daéza*, en persa moderno (farsí) *firdaus*. En el Sagrado Corán la morada de los justos se denomina *al-ÿanna*, en árabe. También se la denomina *ÿannat 'adn* «el Jardín del Edén», o *ÿannat an-na'im* «el Jardín de las Delicias» —cfr. James Dickie (Yaqub Zaki), **The Hispano-arab garden: Notes towards a typology,** en Salma Khadra-Jayyusi: **The Legacy of Muslim Spain**, 2 vols., Leyden/Nueva York, 1994, pág. 1018.

Asín Palacios, a propósito de la tradición monoteísta de los Cuatro Ríos, cita un pasaje del texto del Mi'raÿ (cfr. **Tafsir de Jazin**, III. 145 y ss., Muhammad Effendi Mustafá Editor, El Cairo, 1318 de la Hégira) en la que el Santo Profeta Muhammad (BPD) dice: *«Y he aquí que había cuatro ríos, dos ocultos y dos exteriores. Dije: "—¡Oh Gabriel! ¿Qué son estos ríos?". Respondió: "—Los ocultos son dos ríos del cielo, y los exteriores, el Nilo y el Eufrates"»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág 431). Obsérvese la afinidad de esta narración musulmana con los dos ríos ocultos de Dante (Leteo y Eunoe) y los dos terrestres (Tigris y Eufrates), también citados por el bardo florentino.

El paraíso celestial islámico en la «Divina Comedia»

En el canto primero del Paraíso dantesco encontramos la primera gran analogía de esta nueva y celestial etapa. Es la ascensión de Dante y Beatriz (que ha reemplazado a Virgilio), atravesando la esfera del fuego, del paraíso terrestre a las esferas celestes (Paraíso, I, 37-75). Igualmente, en la ya citada obra del sirio Abu-l-'Ala al-Ma'arrí (pág. 93), el viajero musulmán Ibn al-Qarih asciende al cielo conducido por Fátima (P), la hija del Profeta Muhammad (BPD) y esposa de su primo Alí Ibn Abi Talib (P), como Dante lo hace con Beatriz.

En el canto décimo encontramos la clave que tal vez más nos ayude a revelar el verdadero pensamiento del poeta florentino. Sólo por simpatía a lo musulmán puede comprenderse el juicio benévolo, injustificable dentro de la teología católica, que a Dante le merece un hombre como Siger de Brabante (**36**), profesor de la Universidad de París, condenado por hereje averroísta, y asesinado por instigación papal. ¡Cuánta sorpresa al hallar en pleno paraíso y

entre el coro de los sabios cristianos ortodoxos, junto al español San Isidoro (570-636), al inglés Beda el Venerable (673-735) y al escocés Ricardo de San Víctor (m. 1173), *«la eterna luz de Siger, que enseñando en el Vico de li strami* —en frase de Dante— (la actual Rue de Fuarre, la calle donde se encuentra la Universidad de París, en el barrio latino) *demostró con silogismos verdades capaces de suscitar el odio de los adversarios envidiosos»* (Paraíso, X, 136-138).

«La símpatía de Dante hacia la ciencia islámica en general, y en particular hacia Averroes, explica también otro enigma, todavía más oscuro, que ha conseguido resolver la sagaz erudición de Bruno Nardi en uno de sus estudios (cfr. Bruno Nardi: **Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia ái Dante**, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911-1912, San Giuseppe, Florencia, 1912; **Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri**, «Giornale dantesco», XXII, 5°, Olschki, Florencia, 1914). *Aludimos a la inexplicable presencia en el paraíso dantesco, de un profesor de la Universidad de París, Siger de Brabante, condenado como hereje averroísta en 1277 y muerto en Italia hacia 1284. Dante, a pesar de todo, lo coloca en la esfera celestial del sol, en la morada de los teólogos, junto a Santo Tomás de Aquino, Alberto Magno, San Isidoro de Sevilla, Dionisio Areopagita, Pedro Lombardo, Beda, Boecio, San Agustín, etc. ¿Cómo justificar tamaña audacia? Los dantistas han agotado todas las hipótesis del ingenio para dejar a salvo la sinceridad cristiana y la seriedad del poeta florentino, que no sólo exime de las penas infernales a un hereje como Siger, patriarca del averroísmo, muerto fuera de la comunión de la Iglesia, sino que lo exalta además hasta la mansión de los santos teólogos y doctores de la ortodoxia y, para colmo de osadía que toca los lindes del sarcasmo, pone en boca de Santo Tomás, adversario irreconciliable de Siger en el problema de las dos verdades y en el de la unidad del intelecto, un elogio que equivale a una rehabilitación de su memoria* (Paraíso, X, 82 y ss.). *Nardi ha dado la clave de este enigma, planteando de nuevo la cuestión de las fuentes de la filosofía dantesca. Hasta ahora se había creído que Dante fue un filósofo exclusivamente tomista; pero Nardi, merced a una escrupulosa revisión de los textos dantescos, cotejados con los de otros escolásticos de filiación neoplatónica y con los sistemas de Avicena y Averroes, ha demostrado que Dante, en el conflicto entre la filosofía árabe-neoplatónica de estos pensadores y la teología cristiana, adoptó una aptitud fideística o mística, recurriendo a las enseñanzas de la fe para evitar las dudas nacidas de aquel conflicto. Gracias a esta actitud, Dante, lejos de ser un tomista incondicional, es un escolástico, pero ecléctico, que, sin seguir a ningún maestro en particular, acepta de todos los pensadores, antiguos y medievales, cristianos y musulmanes, ideas y teorías, para fundirlas en un sistema personal que, ocu-*

pando un término medio entre el tomismo y el avicenismo-averroísta, se aproxima a este último más que aquél en un gran número de problemas. Las principales tesis dantescas de filiación arábiga que Nardi ha puesto de relieve atañen a la cosmología, a la teodicea y a la psicología: Dios es luz, cuyos rayos se difunden y atenúan a medida que se alejan del foco. Las inteligencias de las esferas celestes reflejan como espejos aquellos rayos e imprimen así las formas de la materia... Y Nardi hace ver cómo estas ideas dantescas, aunque puedan tener precedentes en la tradición agustiniana, derivan mejor de la filosofía arábigo-platónica y, más concretamente, de los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 397-398).

En 1881, un erudito, Fernand Castets, descubría una obra desconocida del autor de la Divina Comedia en un manuscrito de la Facultad de Medicina de Montpellier. Sólo uno de los sonetos del poema (XCVII) era ya conocido a través de otros manuscritos. Este poema llamado *Il Fiore* —véase Dante: **Tutte le opere**. Le opere poetiche minori/Il Fiore, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1993, págs. 778-872), es el único texto italiano que narra la muerte de Siger de Brabante, y el poeta florentino, una vez más, lamenta la triste suerte de ese filósofo belga (Soneto XCII, 9-11, pág. 815):

«Mastro Sighier non andò guari lieto:
(El maestro Siger no anduvo contento mucho tiempo:)
A ghiado il fe' morire a gran dolore
(de una puñalada le hicieron morir con gran dolor)
Nella corte di Roma, ad Orbivieto».
(En la corte de Roma, en Orvieto).

En el canto vigésimo sexto, al igual que Muhammad (BPD), Dante se encuentra con Adán y le inquiere acerca del idioma que hablaba en el paraíso terrenal: *«Otro episodio que también sugiere flagrantes analogías, es el encuentro con Adán, al regresar el viajero musulmán* (Ibn al-Qarih, en el Risalat de Abu-l-'Ala. O. cit., pág. 98) *desde el infierno al paraíso; recuérdese que el tema principal de su conferencia con el Padre de los hombres es el de la lengua primitiva que éste habló. Ahora bien, Dante encuéntrase igualmente con Adán en la octava esfera celeste* (Paraíso, XXVI, 79 y ss.), *y uno de los temas, quizá el principal, de su coloquio con nuestro común Padre, es también el de la lengua en que se expresaba durante su estancia en el paraíso terrestre»* (M. Asín Palacios. O. cit., pág. 107).

En el canto trigésimo segundo del Paraíso, Dante realiza una minuciosa distribución de los bienaventurados que asombra por su originalidad: *«De toda esta concepción arquitectónica no son muchos los rasgos cuyos precedentes*

islámicos no hayan sido señalados ya por nosotros en alguna de las redacciones de la leyenda del mi'raÿ. Suponer las esferas astronómicas habitadas por ángeles, profetas y santos, distribuidos en ellas según sus méritos, vióse ya repetidas veces en aquellas redacciones. Y por cierto que esta imaginación dantesca e islámica no tienen en la literatura bíblica su explicación ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento dicen palabra alguna que taxativamente suponga en los cielos astronómicos la morada de los elegidos (....) *A guisa sólo de ejemplo que sugiera al lector la distribución concreta de los elegidos en sus respectivos lugares, Ibn 'Arabi enumera algunas de las principales categorías que ocupan los grados superiores. Son cuatro las enumeradas: 1ª, los profetas o enviados de Dios, que ocupan el grado más alto, sobre púlpitos o almimbares; 2ª, los santos, que heredaron las enseñanzas de los profetas, imitando su vida y costumbres, síguenles en un grado inferior, ocupando tronos; 3ª, los sabios o doctores de la fe, que alcanzaron en vida un conocimiento científico de Dios, ocupan el grado inferior, sobre escabeles o sillas; 4ª, los simples fieles, que sólo alcanzaron un conocimiento de las cosas divinas por la mera adhesión a la autoridad revelada, ocupan, bajo los anteriores, gradas o bancos* (Véase, por ejemplo, los siguientes pasajes dantescos, comparados con Futuhat, I, 147; II, 111, y III, 577: Paraíso, XXXI, 69; Paraíso XXX, 133, y Paraíso XXXI, 16) (....) *la tradición musulmana había establecido la misma división dantesca en dos sectores, mucho antes que Ibn 'Arabi: un hadit atribuido a Alí, yerno del Profeta, los describe con estos rasgos tan precisos como pintorescos: "A las dos partes del trono divino hay en el paraíso dos margaritas o perlas, una blanca y otra amarilla; cada una de ellas contiene setenta mil mansiones; la blanca es para Mahoma y los de su grey; la amarilla, para Abrahán y los suyos"* (Ibn Majluf, II, 59-60, Ibn Murad al-Turkí Editor, El Cairo, II, 1317 de la Hégira). *No podría idearse un tipo de distribución más análogo al que Dante imaginó al colocar en el sector izquierdo de la rosa mística a los profetas, patriarcas y santos de la ley antigua, y en el derecho a los que vivieron después de Cristo* (Paraíso, XXXII, 19-27). *Y para que la similitud llegue a los pormenores, Ibn 'Arabi supone que el lugar más honorable de la gloria, ocupado por Mahoma, está tan contiguo al de Adán, que pueden ambos padres de la humanidad espiritual y corpórea considerarse ocupando un mismo grado de la visión beatífica, de la misma manera que Dante colocó juntos en la rosa mística a Adán, padre de los hombres, y a San Pedro, patriarca de la cristiana fe* (Paraíso, XXXII, 118-120) (...) *en las dos pinturas que hemos comparado: la de Ibn 'Arabi se parece a la dantesca como el modelo a la copia»* (M: Asín Palacios: O. cit., págs. 221, 240-242).

Para no abrumar al amable lector con las múltiples analogías y sus detalladas explicaciones, haremos ahora una apretada síntesis de éstas. Por ejemplo,

el águila gigantesca de Dante en el cielo de Júpiter, formada de la aglomeración de miríadas de ángeles que sólo tienen alas y rostros, refulgentes de luz, que agita sus alas, mientras entona cantos bíblicos y que luego reposa (Paraíso, XVIII, 106-111; XIX, 1-12; XX, 16-78) es una adaptación resultante de la fusión del gigantesco ángel en forma de gallo, visto por Muhammad (BPD), y que mueve sus alas, a la vez que proclama el principio de fe monoteísta LA ILAHA ILLAL-LAH «No hay dios sino Dios» (**Libro de la escala de Mahoma**. O. cit., XXIX, págs. 80-81). Y así como sobre el umbral del Empíreo, San Bernardo (**37**) reemplaza a Beatriz para conducir al viajero hacia la Luz eterna (Paraíso, XXXI, 10-142; XXXIII, 1-39), así también , en la suprema etapa del cielo musulmán, Gabriel (P) se retira y el Santo Profeta (BPD) asciende solo hacia la presencia divina sobre una corona luminosa (**Libro de la escala de Mahoma**, XIX, pág. 70).

La filosofía de la iluminación

Lo mismo que Muhammad (BPD) en el *Mi'raÿ*, Dante siente que se eleva hacia un continuo crescendo de resplandor y de luz, que muchas veces lo deslumbra y enceguece (Paraíso, V, 94-99; 130-139; VIII, 13-15; X, 37-39; XIV, 79-81, 133; XVIII, 61-63; XX, 7-12; XXIII, 22-24; XXVI, 1-66).

Asín Palacios asevera que ese *lumen gloriae* o visión beatífica fue tomado por Dante de los conceptos de la filosofía islámica conocida como *ishraqí* ("lumínica"). Avicena fue el que abrió el camino a la Sabiduría de la iluminación, la llamada «Metafísica o Teosofía de la Luz» (*Híkmat al-Ishraq*), que tiene su origen en la escuela shií de pensamiento. Uno de los postulados de esta filosofía enseña que la iluminación se obtiene por medio de los ángeles que actúan como unión entre las esferas celestiales y la terrestre. Los principales cultores de la filosofía de la iluminación después de Avicena fueron los persas al-Suhrawardí (1154-1191) y Mullá Sadrá (1571-1640), y nuestro conocido Ibn al-Arabi (cfr. Henry Corbin: **Historia de la filosofía islámica**. Primera parte. Cap. VII: "Sohravardi y la filosofía de la luz", Editorial Trotta, Madrid, 1994, págs. 189-202).

«En 1914, dos años después que Nardi, e independientemente de su estudio (ignorado por mí en aquella fecha), había yo vislumbrado la filiación ishraqí y pseudoempedóclea de Dante, por el solo y somero examen de algunos pasajes del Paradiso, en los que la doctrina metafísica de la luz, esencial a los ishraqíes musulmanes, aparece ejemplificada bajo los símbolos mismos de iluminación, espejos, círculos, centro, etc., con que se nos revela en aquéllos, para concebir la creación como una emanación o difusión de la luz divina, cuya causa teleológica es el amor y sus primeros efectos una materia y forma

universales e incompósitas (cfr. M. Asín Palacios: **Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana**, Madrid, 1914, págs. 120-121). *Dante era ya entonces para mí un pensador más —excepcional tan sólo por la brillantez esplendorosa de su arte— dentro de la escuela o dirección iluminista, iniciada en la España musulmana por el cordobés Ibn Masarra* (883-931) *y transmitida luego por el judío malagueño Avicebrón* (1022-1070) *y el murciano musulmán Ibn 'Arabi a los escolásticos de la filiación que se ha llamado agustiniana, como Gundisalvi, San Buenaventura, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, Duns Escoto, Rogerio Bacon o Raimundo Lulio»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 399).

Asín Palacios hace un pormenorizado estudio de cómo el pensamiento de Ibn al-'Arabi inspiró la descripción dantesca de la gloria. Seleccionamos estos fragmentos: *«En primer lugar, la vida gloriosa, en su raíz, consiste, según el místico murciano, en la visión beatífica, la cual es concebida como una manifestación, revelación o epifanía de la luz divina. Dios es un foco luminoso que emite rayos de luz; estos rayos son, a la vez, el medio que prepara y hace aptos a los elegidos para contemplar el foco divino. La difusión de aquella luz a través del espíritu y cuerpo del bienaventurado, eleva su capacidad natural, agudiza su fuerza visiva interior y exterior, para que pueda soportar la intensidad del divino foco, infinitamente superior a la energía de toda criatura. Es innecesario insistir en el estrecho paralelismo de esta concepción de Ibn 'Arabi con la dantesca: son idénticas en la idea y en su encarnación artística. Es también digno de notarse que San Bernardo anuncia a Dante la próxima aparición de la luz divina, invitándole a prepararse* (Paraíso, XXXI, 142; XXXIII, 31), *lo mismo que el Profeta a los elegidos, en la descripción de Ibn 'Arabi* (Futuhat, I, 417-418). *Esta última, la imagen pintoresca, carecía, además de precedentes en la literatura medieval cristiana. Aquélla, en cambio, es decir, la idea o tesis teológica de la necesidad de una luz divina para contemplar a Dios, había sido ya concebida y razonada, antes que Dante, por los escolásticos. Santo Tomás de Aquino habla, con insistencia, de un lumen gloriae, de un lumen divinum, que fortalece y perfecciona la aptitud natural del entendimiento humano, para que sea capaz de elevarse a la visión beatífica* (Summa contra Gentiles, I. III, caps. 53 y 54; Summa theologica, 1ª part., q. 12, a. 5). *Pero también es cierto que el mismo Aquinatense confiesa* (Summa theol., supplem., 3ª part., q. 92, a. 1) *haber ido a buscar la inspiración para documentarse en este problema no a los Santos Padres y teólogos escolásticos, sino a los filósofos musulmanes: la autoridad de Alfarabí, Avicena, Avempace y Averroes es la que invoca cuando trata de explicar filosóficamente el modo de la visión beatífica, acabando por aceptar la teoría averroísta de la visión de las sustancias separadas por el alma, como teoría adaptable a la visión de*

Dios por los elegidos. Y era muy natural que el Aquinatense no recurriera a la literatura patrística o escolástica, en la cual nada o casi nada de fijo podía encontrar sobre tan abstruso tema. Los historiadores de los dogmas reconocen que la explicación filosófica de este artículo de la fe cristiana falta en los Santos Padres y antiguos teólogos» (M. Asín Palacios: O. cit. págs. 247-249).

En el canto trigésimo encontramos una nueva mención a la cosmogonía mística de Avicena: *«Hay una luz allá arriba que hace visible el Creador a aquella criatura que en verle tiene sólo su paz, y se extiende tanto su circular figura que su ancha circunferencia sería para el sol ancha cintura. Un rayo forma su apariencia, que es por el Primer Móvil reflejado y de él toma la vida y la potencia»* (Paraíso, XXX, 100-108). *«La esfera del "Primer Móvil", que abarca y mueve al mismo tiempo a todos los demás, es el cielo de cristal del filósofo árabe Avicena, en cuya superficie abovedada reverbera la luz de Dios produciendo ese reflejo»* (K. Leonhardt: O. cit., pág. 124). Véase especialmente el comentario de Avicena sobre la aleya llamada de la luz (El Sagrado Corán: Sura 24 *An-Nur* «La luz», Aleya 35), en Avicena: **Tres escritos esotéricos. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández**, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, pág. LXI.

CONCLUSION

El fenómeno de las influencias escatológicas musulmanas en la Divina Comedia comenzó a ser tratado por distintos escritores franceses desde principios del siglo XIX. El primero fue el historiador Antonine-Frédéric Ozanam (1813-1853) —líder del movimiento católico y uno de los fundadores de la Sociedad de Saint Vicent de Paul (1833)—, que lo destaca en su obra *Essai sur la philosophie de Dante* (1839). Otro fue Charles Labitte (1816-1845) en *La Divine Comédie avant Dante* (Charpentier, París, 1858). E. Blochet publicó dos artículos fundamentales: *L'ascension au ciel du prophète Mohammed* (Revue de l'histoire des religions, Leroux, París, 1899), y *Les sources orientales de la Divine Comédie* ("Les littératures populaires de toutes les nations, t. XLI, Maissonneuve, París, 1901). También sospechaba esta verdad el italiano Alessandro D'Ancona en su obra *I Precursori di Dante* (Sansoni, Florencia, 1874).

La tesis de Miguel Asín Palacios es exhaustiva, brillante y abunda en un lujo de pruebas que descarta toda duda al respecto. A partir de su publicación

en 1919 desencadenó una polémica de proporciones gigantescas que abarcó todas las latitudes. Numerosos especialistas en la materia respaldaron los argumentos del sacerdote español, entre ellos los islamólogos británicos Sir Thomas Arnold (**38**) (Universidad de Londres) y Alfred Guillaume (Universidad de Durham), el alemán F. Babinger (Universidad de Berlín), los italianos G. Gabrieli (Universidad de Roma) y A. Nallino (Universidad de Roma), el francés Maurice Gaudefroy-Demombynes (Escuela de lenguas vivas orientales de la Universidad de París), el finlandés W. Soderhjelm (Universidad de Helsingfors), el escocés naturalizado norteamericano Duncan Black MacDonald (1863-1943), y el dantista Bruno Nardi (1884-1968), profesor de filosofía de la Universidad de Mantua. En la Argentina se publicaron por entonces dos trabajos comentando la obra de Asín: el primero con juicio favorable se titula «El Dante y el Islam», fue firmado por un periodista con el seudónimo Alpha, y apareció en el diario La Nación (Buenos Aires, domingo 11 de septiembre de 1921, 2ª Sección, pág. 3); el segundo con juicio adverso pertenece a un dantista, el doctor Angel Licitra y es un folleto de 118 páginas, titulado «De la originalidad de "La Divina Comedia" y de la leyenda islámica del isrá y del mirach» (Olivieri, La Plata, 1921).

Un jesuita bollandista que firma con el seudónimo P.P., escribió estas líneas de reconocimiento: *«Ciertamente, nosotros no disimulamos que las analogías islámicas que Miguel Asín nos ha mostrado en la Divina Comedia son inquietantes, ya por su apariencia plausible, ya por su acumulación. Pero es más inquietante aun el imaginarse la gran epopeya religiosa del cristianismo entronizada dentro de la mística musulmana, como en una mezquita cerrada al culto islámico y consagrada al culto cristiano... Cuando algún día la cuestión sea finalmente resuelta en un sentido o en otro, quedará en todo caso a Miguel Asín el honor de haber planteado uno de los debates más memorables de la historia literaria universal»* (Artículo inserto en *Analecta Bollandiana*, tomo XXXIX, Bruselas, 1921).

Toda la arquitectura del poema de Dante, desde la estructura de su viaje infernal hasta la montaña del Purgatorio y la sucesión de las esferas concéntricas y los cielos en que moran las almas del Paraíso, toda la correspondencia entre los tres mundos, todo este sistema, este ordenamiento, esta jerarquización de los mundos de ultratumba, se halla ya íntegramente expuesto por la tradición, los místicos, los filósofos y los poetas del Islam. Dante no ha impuesto a esta magnífica máquina ningún sello personal. La encontró montada. Esto, por supuesto, no disminuye un ápice su sublime inspiración y genio poético. Al contrario, confirma su erudición multifacética y su cosmovisión pluralista.

NOTAS

(1) La corte de la esposa de Cosme I de Médici (1519-1574), Leonor de Toledo utilizaba la llamada Cappella degli Spagnoli ("Capilla de los Españoles"). El fresco en cuestión, llamado también «Il Trionfo di Santo Tommaso D'Aquino», fue realizado hacia 1365 por el pintor florentino Andrea di Bonaiuti, más conocido como Andrea da Firenze (1337-1377), discípulo de Giotto di Bondone (1276-1337). Ernest Renan comete un error al atribuírselo a Tadeo Gaddi (1300-1366), otro discípulo de Giotto (E. Renan: O. cit., pág. 211). Este no fue el único pintor cristiano que tuvo a Averroes como arquetipo de filósofo y símbolo intelectual de la España musulmana. La primera pintura en que aparece Averroes es un mural de Andrea Orcagna, en el cementerio Camposanto de Pisa, ejecutado hacia 1335. El altar de la iglesia Santa Catalina de Pisa está decorado con una pintura de Francesco Traini (1321-1347) que lleva por título «Triunfo de Santo Tomás sobre Averroes», realizada hacia 1340, y en la cual una vez más el doctor dominico se impone desde lo alto sobre el filósofo cordobés que yace postrado y abatido por las supuestas refutaciones tomistas. También Rafael (1483-1520) inmortalizó a Averroes en el grandioso fresco mural, base 770 cm, realizado entre 1509-1510, titulado «La Escuela de Atenas», que se conserva en la *Stanza della Signatura* de los Museos del Vaticano en Roma, donde aparece con ojo escrutador y tez morena junto a Epicuro y Pitágoras, rodeado de los principales pensadores del mundo helénico. Finalmente, en el museo del Louvre en París podemos encontrar una pintura del artista florentino Benozzo di Lece, más conocido como Benozzo Gozzoli (1420-1497), en la que la disposición y los personajes son idénticos: santo Tomás en el centro, con sus obras en las rodillas y en la mano un libro abierto, con esta terrible amenaza: *Labia mea detestabuntur impium* ("Mis labios detestarán al impío").

(2) La orden de los predicadores dominicos fue fundada en 1214 por el teólogo santo Domingo de Guzmán (1170-1221) en Toulouse (Francia). La denominación dominicos deriva de *domini canes* (en latín "lebreles de Dios"). Su finalidad era la de contrarrestar las herejías y desafíos de aquel entonces, como el dualismo de los albingenses y el criptoislamismo de Federico II Hohenstaufen. En España, donde la Inquisición se transformó en la práctica en un departamento de gobierno civil a partir de 1231, siempre había un dominico al frente. Los dominicos han ocupado cargos de gran importancia dentro de la Iglesia; cuatro papas, Inocencio V, Benedicto XI, Pío V y Benedicto XIII, como también contaron con más de 60 cardenales miembros de la orden. Además de su trabajo específico, los dominicos han hecho mucho para el fomento y la ayuda en el desarrollo del arte. De sus claustros han surgido muchos y muy distinguidos pintores, tales como los florentinos Guido di Prieto (1400-1455), conocido como fray Angelico, y Bartolommeo di Pagolo del Fattorino (1472-1517), también conocido como fray Bartolomeo y «Baccio della Porta». Sus principales contribuciones a la literatura han sido en materias de la teología y la filosofía, con tan notables escritores como fueron santo Tomás de Aquino y san Alberto Magno. La importante enciclopedia medieval *Speculum Majus* fue fruto del trabajo del dominico Vicent de Beauvais o Vincentius Bellovacensis (1190-1264). Otros destacados dominicos fueron los místicos alemanes Meister Eckehart (1260?-1327), Johannes Tauler (1300-1327) y Heinrich Süse (1295-1366). El predicador y reformador religioso italiano Girolamo Savonarola (1452-1498), que ingresó a la orden dominica en 1475, denunció en vehementes sermones la corrupción secular, la vida licenciosa de la clase gobernante y la mundanería del clero. Por esa razón, fue excomulgado (1497); al rebelarse contra la autoridad del tristemente célebre papa Alejandro VI (1431-1503) —cuyo nombre original era Rodrigo Borja o Borgia, padre de César Borgia y Lucrecia Borgia—, fue apresado, torturado y colgado junto a otros dos hermanos dominicos, y luego quemado. A finales de la edad media, la influencia de la orden fue sólo igualada por los franciscanos. Los dominicos jugaron el papel principal en lo que fue la evangelización de las colonias españolas en América; la primera santa americana, santa Rosa de

Lima (1586-1617), fue una monja de la Tercera Orden de los dominicos que llegó a gozar de altos dones místicos. El papa Clemente X la canonizó en 1671 y la declaró patrona de Lima, América, Filipinas y las Indias orientales. El trabajo desarrollado en las misiones sigue siendo hoy una de las funciones más relevantes de los dominicos. Santo Domingo fundó una orden de monjas dominicas en 1205, antes que se estableciera la rama masculina de la orden. Sin embargo ellas adoptaron el nombre de Segunda Orden dominica. En 1220, los dominicos establecieron la Milicia de Jesucristo e hicieron prometer a sus miembros que defenderían a la Iglesia con sus armas y con todos los medios de que dispusieran para contrarrestar la acción de los albingenses y otros grupos de innovadores. Hoy en día la cabeza suprema de la orden es el Maestro General, quien gobierna durante doce años; reside en Santa Sabina, en Roma. La orden está estructurada en provincias religiosas, muy distintas de las geográficas, cada una de las cuales cuenta con un provincial a la cabeza. La principal misión de la orden es la educación. Es por esto que los dominicos mantienen aun sus características iniciales de ser maestros y defensores de la ortodoxia confesional. En la Argentina, más precisamente en Buenos Aires, el histórico convento de Santo Domingo, situado en la intersección de la calle Defensa con la avenida Belgrano, es famoso por los acontecimientos que allí se sucedieron durante la segunda invasión inglesa en julio de 1807.

(3) El italiano santo Tomás de Aquino (1224-1274), llamado el Doctor Angelicus, Doctor Communis y Divus Thomas, es el máximo exponente de la filosofía escolástica y uno de los más importantes teólogos católicos. Ingresó en la Orden dominicana en 1243 sin ser todavía sacerdote. Desde 1245 a1248 fue discípulo de san Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. Ordenado sacerdote en 1250, empezó a dictar clases en la Universidad de París a partir de 1257. A Tomás de Aquino se le concedió un

nació en Córdoba en 520/1126 y murió en Marrakesh en 595/1198. La ciencia jurídica fue un tradición de los Banu Rushd. Su abuelo Abu-l-Wahid Muhammad Ibn Rushd (1058-1126) *a Ÿidd* ("EL ABUELO"), a pesar de ser un paladín de la escuela maliki andalusí demostró tener u pensamiento liberal que lo llevó a estudiar con gran interés los razonamientos de los hanifíes los discípulos de la escuela jurídica fundada por Abu Hanifah an-Nu'man Ibn Thabit (699-767) Su padre, Abu-l-Qasim Ahmad Ibn Rushd (1094-1168) que también ejerció el cadiazgo mayo de Córdoba, lo inició en los elementos de la jurisprudencia islámica (*fiqh*). En su ciudad nata Averroes, llamado *al-Hafid* ("el Nieto"), también estudió filosofía occidental, matemáticas teología islámica con el filósofo granadino Ibn Tufail (1110-1185), y medicina con el médic sevillano Ibn Zuhr (1095-1161), el Avenzoar de los latinos. En 1168 fue presentado por s maestro Ibn Tufail a Yusuf I Abu Yaqub (g. 1163-1184), el segundo califa almohade de Marrue cos y de la España musulmana, soberano generoso y comprensivo, quien le encomendó comen tar las obras de Aristóteles. La recompensa fue el nombramiento de Averroes como cadí (jue islámico) en Sevilla en 1169 y en Córdoba en 1171. En 1182 sustituyó a Ibn Tufail como médic personal de Abu Yaqub Yusuf y continuó en el cargo bajo el sucesor de éste, Abu Yaqub al Mansur (g.1184-1199). Acusado de heterodoxia por los jurisperitos malikíes y los envidiosos d la corte almohade fue confinado en Lucena (1194-1195), pequeña ciudad de predominante co munidad judía, a mitad de camino de Córdoba y Málaga. Más tarde se fue a vivir a Marrakesh donde permaneció hasta su muerte, sin recobrar la confianza de las autoridades. Al ocurrir s deceso, sus enemigos ordenaron quemar sus libros y escritos. Casi ciento cincuenta años antes otro sabio cordobés, el poeta, genealogista y filósofo Ibn Hazm (994-1064) que había sufrid similares ingratitudes y calamidades, compuso aquellos famosos versos, citados por el escrito oriundo del arrabal cordobés de Saqunda y radicado en Sevilla, al-Saqundí, en su *Risala fi fad al-Andalus*, traducido por Emilio García Gómez con el título «Elogio del Islam español»:

«Dejaos de quemar pergaminos y vitelas,
y hablad de cosas de ciencia para que vea
la gente quién es el que sabe...
Aunque queméis el papel, no quemaréis
lo que el papel encierra; antes bien,
quedará guardado en mi pecho».

La obra médica más importante de Averroes es la enciclopedia *Kitab al-kulliyat fi al-tibl* ("Libro sobre las generalidades de la Medicina"), que se compone de siete volúmenes que tratar respectivamente de anatomía, diagnosis, fisiología, higiene, materia médica, patología y tera péutica, y fue extensamente usada como libro de texto en las universidades cristianas, com Oxford, París, Lovaina, Montpellier y Roma. En cuanto a sus trabajos filosóficos se destacar sus comentarios a Aristóteles reunidos en tres categorías: *Ÿawami* (exposición compendiada d la *falsafa*, llamados por los latinos Comentarios pequeños), parecido a un sumario comentado *Taljisat* (paráfrasis o Comentarios medios), más desarrollado; y *Tafsirat* (exégesis o Comenta rios grandes), donde el texto mismo de Aristóteles, separado del comentario, es seguido y com plementado por amplias exposiciones y largas disgresiones (véase por ejemplo la excelente obra de Averroes: **Exposición de la "República de Platón"**, traducción y estudio preliminar de Mi guel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1996). Su renombrada *Tahafut al-Tahafut* ("Destrucción de la Destrucción") es una apología de la filosofía y una respuesta contundente a la tesis del ya nombrado pensador persa al-Gazalí, llamada en árabe *Tahafut al-falasifa* ("La destrucción de la filosofía" o también "La destrucción de los filósofos"). Esta réplica monumental ha sido tradu cida y comentada por el especialista M. Simon van den Berg en la obra titulada **Averroes Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)**, Unesco Collection of Great Works-Arabic Series, 2 vols., Oxford, 1954. En ella Averroes critica a los teólogos que utilizan dogmáticamente unos argumentos que no son demostrativos: *«Encontramos, por tanto, que los más expertos en*

el arte del debate teológico se refugian negando la conexión necesaria entre la condición y lo condicionado, entre una cosa y su definición, entre una cosa y su causa, y entre una cosa y su signo. Todo esto es sofistería y sinsentido» (pág. 333). En otra de sus obras el polígrafo cordobés revela un importante aspecto de su pensamiento: *«La religión particular de los filósofos consiste en profundizar el estudio de todo lo que existe; pues no se sabría rendir a Dios un culto más sublime que el del conocimiento de sus obras, que nos conduce a conocerlo en toda su realidad. Esta es a sus ojos la más noble de las acciones, mientras que la acción más vil consiste en tachar de error y de vana presunción a quien consagra este culto, más noble que todos los demás»* (*Tafsir* de la "Metafísica", libro A, capítulo I, parágrafo 2, citado en Salomon Munk (1803-1867), **Mélanges de philosophie juive et arabe**, J. Vrin, París, 1955, pág. 456. Este islamólogo judeofrancés, que califica a todo el pasaje de extraordinario, hace notar que lo traduce directamente del hebreo, pues fue suprimido por la censura en la versión latina. Sobre el particular, es interesante citar la opinión del destacado islamólogo francés contemporáneo Roger Arnaldez: *«Atacar a la teología, no es atacar a la fe. (...) Averroes no buscó liberar al espíritu humano del dominio de la fe; quiso liberar al pensamiento musulmán de un doble dominio: del juridicismo estrecho nacido de un malikismo petrificado, y de una teología falsamente especulativa cuya argumentación no es a sus ojos sino dialéctica o retórica, y que perjudica más que beneficia a la fe verdadera (...) Si se considera la actitud que tomó Averroes a este respecto, se verá que se asemeja curiosamente a la de Kant»* (R. Arnaldez: "Averroès" en **Multiple Averroès**, París, 1978, pág. 14). Igualmente, señala Etienne Gilson: ***«Averroes dice que, en el Profeta, fe y razón, religión y filosofía coinciden»*** (E. Gilson: O. cit., pág. 355). Averroes mantenía que las verdades metafísicas pueden expresarse por dos caminos: a través de la filosofía (según pensaba Aristóteles y los neoplatónicos de la antigüedad tardía) y a través de la fe (como se refleja en la idea simplificada y alegórica de los libros de la revelación). Aunque en realidad Averroes no propuso la existencia de dos tipos de verdades, filosófica y religiosa, sus ideas fueron interpretadas por los pensadores cristianos, que las clasificaron de "teoría de la doble verdad". Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en el París del siglo XIII que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En 1269 condenaba como herejías trece proposiciones enseñadas por ciertos profesores de la Universidad. A pesar de todo, los averroístas continuaron enseñando como si nada hubiese pasado, pues el 7 de marzo de 1277, el obispo publicó una lista de 219 proposiciones, que condenó oficialmente como herejías. Esas, según el obispo, eran doctrinas enseñadas por Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Roger Bacon, u otros profesores parisienses, incluso el mismo santo Tomás de Aquino. Las enseñanzas de Averroes no sólo influenciaron a los pensadores alto y bajomedievales — incluso al judío barcelonés Hasday Crescas (1340-1412), sino también a humanistas renacentistas como Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y a los filósofos racionalistas del siglo XVII, como el francés René Descartes (1596-1650), el judío holandés Baruch Spinoza (1632-1677), el inglés John Locke (1632-1704) y el alemán Immanuel Kant (1724-1804).

(6) Filósofo y médico persa conocido en el mundo musulmán como Ibn Sina, nacido en Afshaná (hoy Uzbekistán) en 980 y fallecido en Hamadán, Irán, en 1037. Su obra *El canon de la medicina* fue durante mucho tiempo un libro de texto preeminente en el mundo islámico, desde Delhi a Granada. Igualmente, se consideró indispensable en las universidades europeas hasta el siglo XVII. Es significativo como clasificación y sumario sistemático del conocimiento médico y farmacéutico de su época y anterior a su tiempo. La primera traducción al latín de esta obra se hizo en el siglo XII por Gerardo de Cremona (1114-1187), que encontró una copia árabe en Toledo; la versión hebrea apareció en 1491 y el texto en árabe en 1593, fue el segundo que se imprimió en lengua árabe. Su obra filosófica más conocida es *Kitab ash-Shifa* (*El libro de la curación*), un compendio de tratados sobre lógica, metafísica, antropología aristotélica, ciencias naturales y otros temas. La filosofía de Avicena era una combinación de la filosofía de Aristóteles

y del neoplatonismo con el pensamiento shií, originada en el pensamiento del sabio musulm turquestano al-Farabí (870-950). El filósofo francés y profesor de la Sorbona Etienne-Her Gilson (1884-1978), en su obra erudita **La Filosofía en la Edad Media. Desde los oríger patrísticos hasta el fin del siglo XIV**, (Gredos, Madrid, 1997, Capítulo VI: La filosofía áral págs. 347-349), sintetiza brillantemente los principios filosóficos del sabio persa: *«A través Avicena, efectivamente, la Edad Media trabó conocimiento con la doctrina —tan desconcerta te para los cristianos— de la unidad de la Inteligencia agente, fuente de los conocimient intelectuales de todo el género humano. En esto, sin embargo, Avicena no hizo más que tom y desarrollar la doctrina de Alfarabí. En efecto, admitía en cada alma un entendimiento que es propio, la aptitud para recibir las formas inteligibles despojadas de toda materia, es dec abstraídas... esta epistemología, característica de la doctrina de Avicena se reduce a establec un solo entendimiento agente para toda la especie humana, al mismo tiempo que atribuye entendimiento posible a cada individuo (...) En una metafísica cuyo objeto propio es la esenci estas distinciones abstractas equivalen a una división de los seres. Efectivamente, la experie cia únicamente nos da a conocer objetos cuya existencia depende de causas determinadc Cada uno de ellos es, pues, simplemente "posible"; pero también sus causas no son más q "posibles"; la serie total de los seres es, por tanto, un simple posible; y como lo posible es que requiere una causa para existir, si no hubiera más que posibles no existiría nad Consiguientemente, si existen los posibles es que existe también un necesario, causa de existencia de aquéllos. Ahora bien, existen posibles; luego existe un necesario, causa de existencia de los posibles, que es Dios. Así, pues, el Dios de Avicena es el Necesse esse p definición (...) Se advierte que la división del ser en necesario y posible desempeña en Avicen el mismo papel que la división de lo Uno y lo múltiple en Plotino y en Erígena, de lo Inmutab y lo mudable en San Agustín, del Ipsum esse y los seres en Santo Tomás de Aquino».* L lecturas que hicieron de Aristóteles, al-Farabí y Avicena obviamente supusieron un gran desc brimiento de la racionalidad aristotélica pero profundamente impregnada de platonismo neoplatonismo. Este matiz es de suma importancia, puesto que ambas tendencias, la platónica la neoplatónica, aun abogando por una racionalidad, sin embargo daban más importancia a intuición, al misterio, a la Belleza y Misericordia que a la Verdad fría y calculada, todo lo cua aparte de otras consideraciones, armonizaba más con el cuadro religioso y aun místico en que insertaban. Consecuencia de ello fue el advenimiento de Aristóteles a Europa por mano de a Farabí y Avicena, a esa Europa esencialmente neoplatónica por la tradición agustiniana, la cu asimiló a aquel Estagirita dando lugar a lo que Gilson ha dado en llamar «agustinism avicenizante» o de otra manera dicho «aristotelismo avicenizado». Paradójicamente, Avicena convirtió en el principal blanco de los ataques de los teólogos ortodoxos, como al-Gazalí (105 1111), latinizado Algacel, y sus conceptos fueron más asimilados y transformadores en los án bitos cristianos que en los musulmanes. Soheil F. Afnán, profesor del Pembroke College Cambridge (Inglaterra) explicitaba allá por 1956 los aportes invalorables de Avicena: «*Su non bre estuvo en los labios de los médicos y los filósofos, desde las fronteras de China hasta lc claustros del París medieval y de Oxford...La cuestión legítima de si hay algo de valor perm nente en su pensamiento, es cosa que se deja a la decisión del lector. Sin embargo, se ha insi tido en que los problemas a los cuales hizo frente son el resultado del conflicto de disciplinas c dos culturas que fueron puestas frente a frente . Tiene, por lo tanto un interés que va más al del histórico. Su actitud puede significar una orientación para aquellos que en el Oriente tr piezan con el reto que significa para ellos la civilización occidental y para los que en el Occ dente tienen todavía que encontrar el fundamento de la armonía entre valores científicos espirituales*» (S.F. Afnán: **El pensamiento de Avicena**, Fondo de Cultura Económica, Méxic 1978, págs. 7-8).

(7) Abu Bakr Muhammad Ibn Yayha Ibn al-Sa'ig Ibn Baÿÿá (¿1070?-1139), nacido en Z

ragoza y muerto en Fez, fue el segundo gran filósofo andalusí. Astrónomo, botánico, médico, músico, y poeta, representa al sabio completo. Vivió, además de en sus lugares de nacimiento y muerte, en Almería, Granada, Sevilla y Jaén. Fue autor de por lo menos cuarenta composiciones diversas. Varios de sus libros están dedicados al comentario de los de Aristóteles y de al-Farabí. Entre sus obras destaca «El régimen del solitario» *Tadbir al-mutawahhid* (Editorial Trotta, Madrid, 1997) —que es una evocación del Estado ideal y virtuoso de al-Farabí—, el «Tratado de la unión del intelecto con el hombre» (*Risalat ittisal al-'aql bi-l-insan*) y la Carta de la despedida (*Risalat al-wada*). Caracteriza su pensamiento su afán de racionalidad y de moralidad, en busca de la perfección, presentada, tal perfección, como ideal supremo del sabio y meta trascendental de la existencia humana (cfr. Georges Zainaty: **La morale d'Avempace**, J. Vrin, París, 1979).

(**8**) El filósofo y teólogo inglés Alexander of Hales (1170 o 1185-1245), llamado el Doctor Irrefragabilis, enseñó durante largo tiempo (desde 1221 hasta 1229 y desde 1231 probablemente hasta su muerte) en la Universidad de París donde tuvo como discípulo a san Buenaventura. Archidiácono de Coventry (1235), ingresó en la Orden de los franciscanos en 1236 y fundó en París la Schola Fratrum Minorum. Con el deseo de utilizar todas las direcciones filosóficas posibles admitidas por la ortodoxia para la constitución de una amplia y sólida teología, combinó el agustinismo-platónico con el neoplatonismo y tuvo a su disposición casi todos los escritos de Aristóteles. Fue uno de los primeros escolásticos que aceptó la influencia de la filosofía islámica. Su discípulo, Jean de la Rochelle (m. 1245), catedrático de la Universidad de París, profundizó los estudios sobre el Islam y adoptó postulados averroístas. Otro sacerdote franciscano inglés, el sabio Roger Bacon (1214-1294), llamado el Doctor Mirabilis, dice: *«La filosofía fue renovada principalmente por Aristóteles en lengua griega, y después por Avicena en lengua árabe»*.

(**9**) El filósofo italiano San Buenaventura (1221-1274), llamado el Doctor Seraficus, nació en la Toscana y su nombre privado era Giovanni Fidanza. Entró en la Orden franciscana en 1243 y fue profesor de teología en la Universidad de París entre 1253 y 1257. La doctrina bonaventuriana se caracteriza por la exaltación de la filosofía de la iluminación y en la que destacan las influencias avicenistas sobre las agustinianas y platónicas.

(**10**) El filósofo de Suabia Alberto de Bollstädt (1200-1280) o de Colonia (Köln), llamado el Grande o Magno y el Doctor Universalis ingresó hacia 1223 en la Orden de los dominicos y profesó, entre otras ciudades, en Friburgo, Colonia y París (en esta última fue magister de teología entre 1242-1248). La obra de san Alberto el Magno es al mismo tiempo una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentaristas musulmanes y judíos con vistas a rechazar aquello que sea incompatible con la doctrina oficial de la Iglesia.

(**11**) Abu Bakr Muhammad Ibn Alí Ibn Muhammad al-Hatimí al-Ta'i Ibn al-'Arabi , llamado Muhiiuddín ("vivificador de la fe") y Sheij al-Akbar ("Gran Maestro"), conocido en Occidente por Abenarabí, nació en Murcia, España musulmana, el 28 de julio de 1165. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron en la campiña andalusí de Lora del Río y Carmona. Con el tiempo Ibn al-'Arabi se convertiría en un sabio piadoso, un asceta admirable y un poseedor de carismas innumerables. El ansia de saber condujo a Ibn al-'Arabi a una prolongada vida peregrina a lo largo y a lo ancho de al-Andalus primero, del Norte de Africa (Marruecos y Tunicia) después, y a El Cairo y Jerusalem más tarde. Después de haber permanecido dos años de emociones espirituales en La Meca, plasmadas en su máxima obra, las «Revelaciones de La Meca» (*Futuhat al-Makkiyya*) visitó Anatolia, a Jerusalem y a El Cairo, otra vez La Meca, Anatolia, Bagdad, y otra vez Anatolia. Luego se trasladó a Damasco, donde en 1229 compuso «Los engarces de la sabiduría» (*Fusús al-Hikam*). Allí residiría hasta su deceso, ocurrido el 10 de noviembre de 1240. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aun se conserva y recibe veneración. Sobre ella los musulmanes otomanos edificaron una madrasa en la que se guarda su

sepulcro. El pensamiento filosófico de Ibn al-Arabi es una suma de corrientes neoplatónicas las tradiciones místicas andalusíes. La labor literaria de Ibn al-'Arabi es vastísima, compre diendo más de 400 manuscritos. Su *Risalat al-Quds* ("Tratado de la santidad") es una de l grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán que encierra un valor histórico exce cional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del filósofo y místi murciano. Muchas de estas obras han sido traducidas al castellano: **La Alquimia de la Felic dad Perfecta**, Editorial Sirio, Málaga, 1985; **Viaje al Señor del Poder**, Introducción del Sheil Muzaffer Ozak Al-Jerrahi, Editorial Sirio, Málaga, 1986; **Los engarces de la sabiduría**, Hiperió Madrid, 1994; **El secreto de los nombres de Dios**, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996. Véa muy especialmente: Miguel Asín Palacios: **Vida de santones andaluces. La Epístola de santidad de Ibn Arabi de Murcia**, Hiperión, Madrid, 1981; Claude Addas, Michel Chodkiewic Miguel Cruz Hernández, Roger Garaudy y otros: **Los dos horizontes. Textos sobre Ibn a 'Arabi**, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1992; Michel Chodkiewicz: **Un océan sans rivage: Ib 'Arabi, le Livre et la Loi**, Seuil, París, 1992.

(12) El amor espiritual es llamado en árabe *al-hubb al-'udhrí* por Shamil al-'Udhrí (m 701), poeta beduino de la tribu 'Udhrah, *«a quien se atribuye corrientemente el origen de l tradición del amor espiritual»* (Anwar. G. Chejne: **Historia de España musulmana**, Cátedr Madrid, 1993, Cap. XIV: El amor 'udhrí, págs. 221-234).

(13) El emperador germano Federico II Hohenstaufen (1194-1250), rey de Sicilia y Nápole hablaba seis idiomas, entre ellos el árabe, y había estudiado el Corán así como numerosos trat dos de sabios musulmanes. Por sus simpatías hacia el Islam fue excomulgado tres veces (122 1239 y 1245) por los pontífices Gregorio IX e Inocencio IV bajo los cargos de «islamófilo arabizante». En 1224 fundó la Universidad de Nápoles. Hizo traducir a Averroes y consultaba los sabios musulmanes de Oriente y Occidente. Era tan aficionado a las matemáticas que persua dió al sultán de Egipto Malik al-Kamil (m. 1238), sobrino de Saladino, con quien mantuvo un particular amistad a partir de la VI cruzada, a que le enviara al famoso matemático al-Hanif Diversos historiadores afirman que Federico era un criptomusulmán (cfr. E. Kantorowicz **Frederick the Second**, Londres, 1931; Pierre Bouille: **La extraña cruzada de Federico II** Plaza y Janés, Barcelona, 1970; David Abulafia: **Frederick II. A medieval emperor**, Pimlicc Londres, 1992).

(14) Nombre de dos facciones políticas del norte y centro de Italia desde el siglo XII hast el siglo XV. Estas facciones surgieron a principios del siglo XII en Germania y apoyaron a lo pretendientes al trono del Sacro Imperio Romano Germánico correspondientes a dos casa nobiliarias: los Welf, duques de Sajonia y Baviera, y los Hohenstaufen, duques de Suabia. A su vez, los italianos dividieron sus simpatías entre ambos partidos rivales; en sus bocas los nom bres Welf y Weiblingen (un castillo perteneciente a los Hohenstaufen) tomaron la forma d «Güelfo y Gibelino». Los güelfos se convirtieron en el partido contrario a la autoridad de lo emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico en Italia y apoyaba el poder del Papado mientras que los gibelinos defendían la autoridad imperial.

(15) Al-Ferganí (813-882), el Alfragano de los europeos, fue un astrónomo musulmán pers de la Fergana (Transoxiana) que residió en el Bagdad de los abbasíes. Su fama se debe a su obr maestra que lleva por título *Kitab fi harakat al-samauiya ua-l-ÿauwami 'ilm al-nuÿun* ("Libr de los movimientos celestes y ciencia completa de las estrellas"). En ella describe sus medicio nes sobre el grado y la esfera terrestres con estos resultados: 1 grado = 56 millas y 2/3 (la mill árabe tenía 1.973,50 metros); por tanto, la circunferencia del ecuador era igual a 20.400 millas Esto daría 40.000 kilómetros para la circunferencia del ecuador (prácticamente la medida real) Estos cálculos fueron utilizados 500 años después por el navegante Cristóbal Colón (1451- 1506), para su primer viaje hacia el oeste (1492), y por el astrónomo polaco Nicolaus Copérnicc (1473-1543).

(**16**) El astrónomo musulmán persa Abu Ma'shar al-Baljí, conocido en Occidente como Abulmassar (787-886). Su obra *Kitab al-muÿal al-kabir ila 'ilm ahkam al-nuÿun* ("Libro de los movimientos celestes y ciencia completa de las estrellas"), fue muy utilizada en el medievo latino. También fue autor del *Kitab al-qiranat* ("Libro de las conjunciones"), y del *Kitab Ahkam tahawil sini l-mawalid* ("Libro de las revoluciones de los años del mundo"). Destacado astrólogo, inspiró al sabio, médico, filósofo y naturalista italiano Giovanni Batista della Porta (1535-1615) para la puesta en escena de la pieza teatral «El astrólogo» (1606), que a su vez fue imitada por el poeta y actor teatral inglés John Dryden (1631-1700).

(**17**) Abu Ishaq Nuruddín al-Bitruÿí al-Isbilí (m. 1204), conocido por los latinos como Alpetragio, natural de Pedroche (cerca de Córdoba), vivía en Sevilla en la segunda mitad del siglo XII. Fue discípulo del médico, filósofo y místico granadino Ibn Tufail (1110-1185) y amigo de Averroes, y autor de un tratado cosmogónico llamado *Kitab fi-l-hai'a*, que escribió probablemente, entre 1185 y 1192, y que fue traducido por Miguel Escoto (cfr. B.R. Goldstein: **Al-Bitruji: On the Principles of Astronomy**, 2 vols., Londres, 1971).

(**18**) Salahuddín Yusuf Ibn Ayub (1137-1193), llamado Saladino por los europeos, sultán de Egipto y Siria, venció a los cruzados en los Cuernos de Hattin (Lago Tiberíades) y reconquistó Jerusalem en 1187.

(**19**) Paget Toynbee (1855-1932), filólogo y escritor inglés. Publicó *A life of Dante* (1900) y fue el editor del *Oxford Dante* (1924). Fue hermano del sociólogo y economista Arnold Toynbee (1852-1883) y tío del célebre historiador Arnold Joseph Toynbee (1889-1975).

(**20**) Este número y su división tiene su equivalente en el Islam en la tradición que dice: «Dios tiene 99 nombres, cien menos uno, quien los conoce penetra al Paraíso». Es en virtud de ello que los rosarios musulmanes tienen 99 cuentas, que se completan con el «alif» donde termina el hilo que las une. El «*dhikr* de Fátima», que todos los musulmanes hacen al finalizar sus oraciones obligatorias, consiste en repetir 33 veces *Allahu Akbar* (Dios es el Más Grande), 33 veces *Alhamdu Lillah* (Alabado sea Dios), y 33 veces *Subhana Allah* (Glorificado sea Dios), completando los cien sea repitiendo una vez más la primera o la última jaculatoria, o pronunciando la profesión de fe. Cfr. Ibn Al-'Arabi: **El Secreto de los Nombres de Dios**, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996.

(**21**) El poeta romano Publio Virgilio Marón nació en el año 70 a.C., en Andes, un pueblecito cercano a Mantua y murió en el año 19 a.C. en el puerto de Brindisi. Es el autor de la *Eneida* (30-19), obra maestra de la literatura latina. Su gran primera obra la completó en el año 37 a.C., las diez *Églogas* o *Bucólicas,* poemas pastoriles inspirados en los *Idilios* de Teócrito (310-250), un poeta greco-siciliano que vivió la mayor parte de su vida en la isla de Cos y en la Alejandría ptolemaica. Dante elige a Virgilio no sólo por ser el poeta latino por antonomasia sino por interpretar de alguna manera que éste anunció la llegada del Mesías. La famosa *égloga IV* celebra el nacimiento de un niño que traería una nueva Edad de Oro, de paz y prosperidad para el mundo. A finales del Imperio Romano, y durante la época medieval, este poema se consideró como una profecía de la llegada de Jesús el Cristo.

(**22**) Ludovico Dolce (1508-1568) fue un erudito y escritor italiano que tradujo a Horacio, Homero y Virgilio. Redactó las *Osservazioni nella volga lingua* (1550), las comedias *Il Ragazzo* (1541), *Il Capitano* (1545), *Il Marito* (1560), y la tragedia *Marianna* (1565).

(**23**) *«... existe un paralelismo entre el significado de la aventura de Brandán y la noción islámica de la Hiÿra, que tiene aparte del sentido literal de «viaje», como el del profeta, a La Meca, el de hégira interior, o ruptura de los vínculos familiares y de los privilegios —en el caso de Brandán, la renuncia al trono a cambio de sentarse en el paraíso»* (Marie-José Lemarchand en el prólogo de la obra de Benedeit **El Viaje de San Brandán**, Siruela, Madrid, 1995, pág. XXIV). El monje irlandés Brendan de Clonfert (484-578) realizó una extensa travesía por el Atlántico norte entre 565-573; en la tradición galaico-portuguesa se lo conoce como

Samborombón; de allí proviene la denominación de una bahía y un río localizados en la provi cia de Buenos Aires.

(24) El episodio del *isra ual mi'raÿ* (el viaje nocturno y la ascensión) se produjo, según mayoría de las fuentes históricos) hacia el año 9º de la misión del Profeta Muhammad (BPI (durante la etapa mecana, en un momento difícil de la misión). El Profeta se encontraba en l Meca y se le presentó el ángel Gabriel (P) que le anunció que su Señor lo recibiría en su prese cia. Era de noche, y fue traslado primero en el *buraq* (una bestia fabulosa, con cuerpo de mula rostro humano) de La Meca a Jerusalén (y éste es el "viaje nocturno"), donde se encontró con l almas de los Profetas que le precedieron, con los cuales oró en el Templo de la ciudad. Luego fu ascendido a los cielos (*mi'raÿ*), en número de siete, y en cada uno vio señales maravillosas d reino trascendente, y se encontró con los Profetas y Mensajeros divinos que le precedieron. l ángel Gabriel lo acompaña hasta el séptimo cielo y luego el Profeta (BPD) debe seguir sol montado en una "guirnalda de luces", acercándose hasta la distancia de un arco del Trono Div no, donde adoró a su Señor. Tanto durante el viaje nocturno como en la ascensión se narra diversos hechos. Durante la ascensión le es mostrado al Profeta el Paraíso y el Infierno, l delicias de aquél y los castigos de éste, y muchos otros signos. Las referencias coránicas a es hecho clave de la vida del Profeta (BPD) son pocas y muy breves (particularmente Corán 17:1 pero la narración completa con diversos detalles que varían según los narradores, se pued encontrar en las obras de hadices. A partir de los datos de los hadices (distribuidos a veces e muchas tradiciones diferentes) se han escrito libros en donde los datos fidedignos se mezcla con la imaginería popular y literaria. Las narraciones fidedignas de las obras de tradicione indican que el Profeta (BPD) retornó de esta experiencia y dio testimonio de ella a sus conciud danos; incluso dio detalles de lo que había visto, y de una caravana que se dirigía a La Meca que arribó al día siguiente, de la cual describió datos imposibles de conocer para quien no lo hubiera visto por sí mismo.

(25) Los *Ijuán al-Safa* (en árabe: "Hermanos de la Pureza") fueron una sociedad de filósc fos y científicos musulmanes de la escuela shií que se establecieron en la ciudad de Basora haci 983. Su obra conocida son las 52 Rasâ'il ("Epístolas"), de las cuales 14 tratan de matemáticas de lógica, 17 de ciencias naturales y de psicología, 10 de metafísica, y 11 de alquimia, mística astrología y música. A diferencia de los escritos de otros pensadores musulmanes como Ÿabi Ibn Hayyán (721-815), que están llenos de frases herméticas y significados ocultos, las Epísto las de los Hermanos de la Pureza, verdadera enciclopedia, siempre tratan de ser comprensible al lector no iniciado (cfr. R. Netton: **Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Though of the Brethren of Purity**, Londres, 1942; Alessandro Bausani: **L'Enciclopedia dei Fratell della purita. Riassunto, con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degl Ikhwan as-Safa**, Nápoles, 1978). Esta obra fue traída de oriente a Zaragoza por el místico pers Al-Kirmani (m. 1066) en 1060.

(26) La Shadiliya es una de las cofradías o hermandades místicas del Islam conocidas e árabe como *turuq* (en singular: *tariqah*, "sendero"). Fue fundada por el gnóstico Abu-l-Hasa Alí Ibn Abdallah al-Shadilí nacido en Marruecos hacia 1196 y muerto en el Alto Egipto en 1258 Su difusión abarca todo el mundo islámico, principalmente en Africa, Oriente Próximo Insulindia. Se ha atribuido a sus miembros la difusión de la costumbre de tomar café (cfr. Alexandr Popovic y Gilles Veinstein: **Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus oríge nes hasta la actualidad.** Eric Geoffroy: La Shadiliya, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1997 págs. 629-640).

(27) Abu Yazid Taifur Ibn 'Isa Ibn Sorushán al-Bistamí nació en Bistam, en el Jorasán (Irán y murió en la misma región, entre 874 y 877. Frecuentó a los primeros maestros sufíes d Nishapur, Ahmad Ibn Jidruya (m. 854) y Ahmad Ibn Harb (m. 848). Sobre la ascensión de Abu Yazid la bibliografía es numerosa (cfr. R. A. Nicholson: **An Early Arabic Version of the Mi'ra**

of Abu Yazid al-Bistami en Islamica II, Londres, 1926, págs. 402-415; R. C. Zaehner: **Hindu and Muslim Mysticism**, Londres, 1960, págs. 198-218; Farid al-Din Attar: **Muslim Saints and Mystics**, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979, págs. 100-123).

(**28**) Abu-l-'Ala Ahmad Ibn Abdallah al-Ma'arrí (979-1058), nació en Maarrat an-Numán, a mitad de camino entre Alepo y Hama, en Siria. La viruela lo dejó ciego a los cuatro años; sin embargo, emprendió la carrera de estudiante, se aprendió de memoria, en las bibliotecas, los manuscritos que le gustaban, hizo largos viajes para oír a famosos maestros y regresó a su aldea. En 1008 visitó Bagdad, fue honrado por poetas y eruditos y adquirió entre los librepensadores y místicos de la capital ciertas ideas de la escuela shií. En 1010 regresó a Maarrat, se hizo rico con sus poesías, pero vivió hasta el fin con la simplicidad del sabio. Era vegetariano acérrimo y muy ascético. Murió a los ochenta y cuatro años; y un piadoso discípulo relata que 180 poetas lo siguieron en su entierro y 84 sabios recitaron elogios ante su tumba. Lo conocemos ahora principalmente por sus 1592 poemas breves llamados *Luzumiyyat* ("Imperativos"), *Saqt az-Zand* ("La chispa del pedernal"), *Du as-saqt* ("Comentarios al precedente", *al-Fusul al-gaiat* ("Partes y fines"), y también por su *Risalat al-gufrán* ("Epístola o Tratado del perdón"), traducido por el islamólogo francés converso al Islam Vincent Mansur Monteil (**L'Epître du pardon**, Gallimard, París, 1984). En 1944 se celebró su milenario lunar y se renovó su tumba.

(**29**) Abu-l-Hasan Alí Ibn Mansur, conocido como Ibn al-Qarih, nació en Alepo, Siria, en 962 y murió en Mosul, Irak, en 1030. Profesor de literatura en Siria y Egipto, es autor de poesías. El geógrafo musulmán Yakut Abdillah ar-Rumí (1179-1229) cita a Ibn al-Qarih en su *Muÿam al-buldán* ("Diccionario de las comarcas"), vasta enciclopedia geográfica que reunía casi todos los conocimientos geográficos de la época (el *Muÿam al-buldán* fue publicado en árabe en diez volúmenes por M. Al-Janiÿi, El Cairo, 1906-1907; también hay una traducción parcial al inglés por W. Jwaideh: **The Introductory Chapters of Yakut's Mu'jam al-buldan**, Brill, Leiden, 1959).

(**30**) Los *"ajarafes"* o *Al-A'raf* están mencionados en la sura del mismo nombre. Cfr. Corán 7:44-46. Etimológicamente la palabra (en singular, pues es un plural) designa a una "altura que divide", por ejemplo significa "crin", "cresta", pues separa las dos partes de la cabeza o cuello. El verbo original es *'arafa*, significa conocer, reconocer, determinar algo. En ese pasaje coránico designa a una montaña o altura que está por encima o es la orla superior de un "velo" (cfr. 7:46) que separa a la gente del Infierno de la del Paraíso. Hay gente en ese lugar, que no participa de ninguno de ambos estados, pero que percibe a ambos. Se han sostenido sucintamente tres hipótesis en el Islam sobre el significado de estas alturas y sus moradores: 1) Son ángeles que vigilan la situación de los condenados y los premiados por sus obras, 2) son seres cuyas obras no permiten decidir que estén en uno u otro estado y por eso permanecen en una circunstancia indecisa e intermedia, 3) se trata de seres superiores (no ángeles), colocados por encima del castigo y el premio.

(**31**) 'Alí ibn Abí Tálib, la Paz sea con él, en realidad fue atacado el 19 y falleció dos días después, el 21 de Ramadán del año 40 de la Hégira (28/1/661). Había nacido un 13 de Raÿab diez años antes del inicio de la misión profética (25/5/600).

(**32**) El polímata escocés Miguel Escoto (1175-1236) fue atraído a la Sicilia islamizada del emperador alemán Federico II donde estudió alquimia, química, ocultismo, metalurgia y filosofía. En poco tiempo se convirtió en el astrólogo oficial de la refinada corte suava. Previamente, Miguel Escoto había peregrinado en busca de conocimientos por España e Italia. Lo hallamos en Toledo en 1217, en Bolonia en 1220, en Roma en 1224-1227, y en adelante en Foggia o Nápoles. Su primera traducción importante fue la Esférica de Alpetragio (al-Bitruÿí), que era una crítica de Claudio Ptolomeo. En la Universidad de Nápoles Escoto tradujo al latín los comentarios de Averroes con la ayuda del filósofo judío francés Jacob Anatoli (1194-1258) que los traducía al hebreo (cfr. Lynn Thorndike: **History of Magic and Experimental Science**, Nueva

York, 1929, págs. 319-328).

(33) En la escatología islámica se habla del *sirat* (lit. camino, sendero) como un puente tendido por encima del infierno y que deberán cruzar los resurrectos el Día del Juicio como parte de su ordalía. Se dice que este "puente" será delgado como el filo de una espada, y que transitarlo será dificilísimo, cayendo de él los malvados al Infierno. Sólo los justos podrán cruzarlo a salvo. Las referencias al *sirat* se encuentran en las tradiciones o hadices de todas las escuelas.

(34) La ablución (árabe *uudú'*) es un prerrequisito de la oración en el Islam, y consiste en un lavado con agua de las manos, el rostro, el cabello y los pies. Está descripta sucintamente en el Corán (cfr. 5:6). La ablución se realiza para acceder al estado de *taharah* (purificación), imprescindible para todo acto devocional, y recomendado en general para todo momento.

(35) Ibn 'Abbás era primo del Profeta (y no su tío, como erróneamente dice Asín en otro lugar aquí citado), hijo (*ibn*) de 'Abbás, su tío. Ibn 'Abbás fue de los más grandes sabios en la ciencia del *tafsír* o exégesis coránica, y las tradiciones proféticas. Se narra que el Profeta (BPD) en cierta oportunidad, para agradecerle un servicio que le había hecho, suplicó a Dios por él: "Hazlo sabio (en la religión y sus ciencias)", y de allí su enjundia en las ciencias religiosas. En los libros de tradiciones se compilan numerosos dichos proféticos transmitidos por Ibn Abbás, y particularmente es conocida su versión del *isra ual mi'raÿ*.

(36) El filósofo belga Siger de Brabante (¿1235?-1281/84), sacerdote secular, era un hombre muy sabio. Los fragmentos subsistentes de sus obras citan a al-Kindí, al-Farabí, al-Gazalí, Avicena, Avempace, Ibn Gabirol, Averroes y Maimónides. En una serie de comentarios sobre Aristóteles y en un opúsculo de controversia llamado «Contra esos hombres famosos en filosofía, Alberto y Tomás», Siger sostenía que san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino interpretaban falsamente al filósofo griego y que Averroes lo hacía correctamente. Que Siger tenía muchos seguidores en la Universidad de París se deduce de la presentación de su candidatura al rectorado en 1271, aunque no prosperó. Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en París que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En octubre de 1277 Siger fue condenado por la Inquisición. Sus últimos días transcurrieron en Italia como preso de la curia romana. Entre 1281 y 1284 fue apuñalado en Orvieto (Umbría) por su amanuense, calificado como un monje «medio loco» por la versión eclesiástica. Hay razones para creer las versiones de diversos historiadores que señalan la complicidad de la curia en la muerte de Siger. El médico-filósofo Pedro de Abano o Petri Aponi, considerado el fundador del averroísmo en Padua tuvo el mismo fin hacia 1303, y la Inquisición hizo quemar sus huesos. Otro tanto sucedió con el poeta-astrólogo Francesco Stabili (1269-1327), conocido como Cecco d'Ascoli.

(37) El monje cisterciense Bernardo de Claraval (Clairvaux) nació en el castillo de Fontaine, cerca de Dijon, en 1090 y murió en Clairvaux hacia 1153. Gracias a sus relaciones con reyes y papas se las ingenió para que la influencia ejercida hasta entonces por la orden de Cluny pasara a manos de los monjes del Císter. La devoción de Dante por este santo de la Iglesia (canonizado en 1173 por el papa Alejandro III) se debe principalmente a que Bernardo de Claraval fue el instigador de la segunda cruzada (1146-1148) —de la cual participó en persona arengando con encendidos sermones a los caballeros cristianos—, empresa que fracasó estrepitosamente frente a las murallas de Damasco (julio de 1148) y en la que murió Cacciaguida, el tatarabuelo de Dante (Paraíso, XV, 135).

(38) Sobre las argumentaciones de que Dante no sabía árabe y que no tuvo por dónde llegar al conocimiento de las obras escritas en esa lengua, el profesor sir Thomas Walker Arnold (1864-1930) dice: *«Los críticos del señor Asín no han tenido en consideración el hecho de que en todos los tiempos los asuntos que los hombres tratan en sus libros son los asuntos que discuten sus contemporáneos. La Edad Media no tuvo nuestras facilidades, libros impresos, diarios informativos ni revistas populares para imponerse de toda nueva teoría filosófica o científica;*

más aun: en nuestro tiempo, ¡cuánto se aprende de esas cuestiones en la conversación o en la discusión oral! Eso ocurría más aun en la Edad Media, cuando los hombres dependían mucho más que nosotros de sus recuerdos, y eran capaces de llevar en la memoria muchos conocimientos que el erudito moderno confiaría a su libreta de apuntes». Acerca de que las relaciones comerciales y culturales estaban muy desarrolladas entre Toscana y España, menciona que «*... había también muchos establecimientos comerciales toscanos en los puertos de Levante* (Baleares, Barcelona, Valencia o Alicante), *y así como el mercader pisano Leonardo Tibanacci llevó a su tierra nativa, a principios del siglos XIII, la ciencia del álgebra, muchos conocimientos sobre las ideas musulmanas sobre el otro mundo, pudieron llegar a Italia por caminos análogos* (...) *Lejos de sorprender el hecho de que Dante los conociese, sería sorprendente, al contrario, que un intelecto que se interesaba en todo lo del mundo conocido, desde Marruecos hasta el Ganges* (...) *sería sorprendente, sobre todo, que el poeta que puso en tan honroso sitio a pensadores musulmanes como Averroes y Avicena , a quienes colocó en el mismo puesto que asigna a su reverenciado maestro Virgilio, no hubiera empleado materiales que tenía tan a la mano y que tan en armonía estaban con sus propias reflexiones sobre tan sublimes temas»*. Como conclusión de su pormenorizado trabajo, el profesor Arnold escribe: «*Cuando la obra del Sr. Asín sea estudiada con más simpatía que hasta ahora lo ha sido, es de esperar que sea aceptada su conclusión de que Dante, absorbido por su gran proyecto de delinear el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, no podía haber desdeñado el empleo de los materiales que el Islam le ofrecía, materiales que pudieron estar a disposición por diversos medios. A mi juicio, es nuestro moderno alejamiento de la cultura del mundo islámico la causa de que el libro del Sr. Asín haya sido recibido con tanta hostilidad*» (cfr. Alpha: **El Dante y el Islam**, matutino La Nación, Buenos Aires, domingo 11 de septiembre de 1921, 2ª Secc., pág. 3).

Detalle del cuadro titulado «Dante y su poema», obra de Domenico di Francesco, llamado Michelmo. Catedral de Florencia.

Indice

INTRODUCCION 3

PREAMBULO 5

LA VIDA DE DANTE 7
- Beatriz y Nizam 7
- Il dolce stil nuovo 10
- Política, exilio y poesía 12
- Las analogías en «El convivio» 13
- Una esperanza frustrada 14
- La Divina Comedia 15
- Trascendencia e inspiración 17
- El Islam en la Europa prerrenacentista 18
- Dante y los Fieles de Amor 19
- Las fuentes islámicas de Dante 20
- Amigos judíos y pensamiento musulmán 24

LA ESCATOLOGIA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDIA SEGUN ASIN PALACIOS 26
- Un jesuita islamólogo 27

LOS ARGUMENTOS DE ASIN PALACIOS 31
- El limbo musulmán en la «Divina Comedia» 34
- El infierno musulmán en la «Divina Comedia» 36
- El purgatorio musulmán en la «Divina Comedia» 40
- El paraíso terrestre islámico en la «Divina Comedia» 41
- Miguel Asín Palacios, foto tomada por su sobrino 43
- Jaime Oliver Asín. 43
- El paraíso celestial islámico en la «Divina Comedia» 44
- La filosofía de la iluminación 48

CONCLUSION 50

NOTAS 52